

الدكتور
هاني محمد رشاد بخيت

المكتبة المصرية
٣ ش أحمد ذو الفقار - لوران - الاسكندرية
تليفاكس : ٠٣/٥٨٤٠٢٩٨ / ٠٠٢
محمول : ٠١٢/٤٦٠٤٨٩

البرجماتية الأمريكية المعاصرة
أصولها اليونانية

الدكتور
هانى محمد رشاد بخيت
أستاذ م / الفلسفة اليونانية
جامعة القاهرة

٢٠٠٦



﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾

صدق الله العظيم

إهـــــــــــداء

إلـــي روح والــــدَيَّ

(وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا)

صدق الله العظيم

د. هاني محمد رشاد

شكر وتقدير

يتقدم الباحث بخالص الشكر والتقدير والعرفان **للأستاذة الدكتورة/ أميرة حلمي مطر** أستاذ الفلسفة اليونانية ، ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة ، والمشرف على البحث الذي لم يكن ليرى النور، على هذا الشكل ، إلاّ بفضل الاسترشاد بنصائحها ، وملاحظاتها.

ولم تبخل بجهدٍ – أي جهد – في مساعدة الباحث في عمله، الأمر الذي لا يمكن أنْ تُعبر عنه أي لغةٍ مهما كانت رشاقتها ؛ فقد كانت أستاذاً مديراً ، ومشرفاً هادياً.

فلها خالص الشكر والتقدير والاحترام.

المؤلـــف

مقدمة

تطورت الفلسفة البراجماتية في عصرنا الحالي لتصبح من أبرز الفلسفات على الساحة المعاصرة ، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا بأنها قد أضحت من الفلسفات الحاكمة ، وناهيك عن الدعاوى التى تقرر أنها أصبحت الفلسفة الحاكمة على المشهد المعاصر بالفعل .

والنزعة البرجماتية لكونها فلسفة عمل في الفكر أو الإخلاص ، ربما تجاوزت أي فلسفة أخرى في التأثير الحضاري الذي يشمل البُعد السياسي والاقتصادي وبالتالى الإجتماعى ، ومن هنا بالذات تكتسب أهمية خطيرة وخاصة وأن تأثيراتها العملية قد فاقت في تأثيرها والإتجاهات التى أخذتها والآثار الناجمة عنها أي رؤية أو توقع لأي من روادها أو المنظرين لها، وليس هذا نقدا مطلقا البراجماتية ، فضلا عن أنه ليس رفضا قاطعا للمذهب البراجماتى في أصوله وتفصيلاته.

وهنا نود القول بأن أهمية البرلجماتية كفلسفة معاصرة حاكمة، أو بالأحرى أهمية آثارها العملية على عالمنا الحديث من ناحية، وعدم الاهتمام عند كثيرين من الباحثين بالتدقيق في بديهية الأصول اليونانية للبراجماتية هو الذي حدا بنا أساسا إلى تقديم هذا البحث، وهو بحث لم نقصد به أن يكون بحثا نقديا للفلسفة البراجماتية أو مؤرخا لها عبر العصور ، ولم نقصد به أن يكون بحثا مقارنا مع فلسفات أخرى في تباين تام معها أو في تشابه ، كما لم يكن بقصدنا أن نعرض للتنظيرات البرلجماتية الحديثة وإنما اقتصر اهتمامنا هنا على اقتفاء الأصول التاريخية للبرلجماتية في الفكر اليونانى ، أو بعبارة أخرى تأصيل الفلسفة البراجماتية المعاصرة في الفكر القديم.

وقد استخدم الباحث المنهج التاريخى التحليلى في بحثه والذي يعتبر، أكثر المناهج التى يمكن أن تتفق مع طبيعة هذا البحث الذي يحاول اقتفاء

آثار النزعة البرجمتية المعاصرة في جذورها القديمة .

وقسم الباحث دراسته إلى ستة فصول ، ورأي أن يبدأ في الفصل الأول بتعريف للمصطلح براجماتيك Pragmatic والمأخوذ من الكلمة اليونانية براجما Rpayma وتطور هذا التعريف منذ اليونان وعبر العصر الوسيط إلى الحديث والمعاصر .

وكان من المنطقي أن نعرض بصورة واضحة وكافية في الوقت نفسه للإتجاه والفلسفة البرجماتية على المشهد الحديث والمعاصر – وقد اختار الباحث المشهد الأميريكى بالذات ومنه اخترنا الرواد بهدف إظهار الأصول والمبادئ والمقولات العامة للمنهج الذي اختطونه والذي يمكن بنظره موازية أن نرى أصولها التاريخية في اليونان ، فعرضنا للمقولات الأساسية عند الرواد الثلاثة العظام في هذه النزعة وهم تشارلز سوندرز بيرس ووليم جيمس وديوى.

في الفصل الثاني يقتفي الباحث الآثار البراجماتية في الفكر اليونانى، فيعرض لبعض المقولات الأساسية عند الفلاسفة السابقين على السوفسطائية في محاولة لبيان ما إذا كانت ستوجد عندهم جذورا للنزعة البراجماتية أو جذورا مضادة لهذه النزعة فتعرضنا لفكر هيراقليطس وبارمنيدس وأمبادقليس وأنكساجوراس وديمقريطس .

وقد أفرد الباحث الفصل الثالث ليبين موقف السوفسطائية من المعرفة والحقيقة والجذور البراجماتية عند هؤلاء المعلمين الجوالة وبيان المظاهر السياسية والاجتماعية والاتجاهات الفكرية التى أدت لظهورهم والمقولات الأساسية التى دارت حولها فلسفاتهم وأهمها مقولة الإنسان مقياس التى قال بها بروتاجوراس ، ومدى تأثرهم بالجانب النفعى وتأثيره المترتب على هذه المقولة.

وفي الفصول من الرابع إلى الخامس يعرض الباحث لموقف الفلاسفة الثلاثة العظام من النزعة البراجماتية سقراط، أفلاطون، أرسطو ونقدهم لها. هذا النقد الذي جعل هذه النزعة أكثر وضوحا وجلاءا، وفي الوقت نفسه فقد حاول الباحث أن يتعقب بخطاً حثيثه أية ظواهر براجماتية قد تكون موجودة عند هؤلاء الفلاسفة العظام والإشارة إليها، ولذا فقد خصص الباحث الفصل الرابع لبيان موقف سقراط، والخامس لشرح موقف أفلاطون والفصل السادس لإظهار معارضة أرسطو للنزعة في ثوبها القديم .

والباحث يتمنى أن يكون بحثه هذا إضافة للدراسات الفلسفية وخاصة هذه الدراسات التى تُعنى بتأصيل الأفكار الحديثة والمعاصرة في الفكر القديم الشرقى والغربى ، ولا يسعه في النهاية إلا أن يتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل المشتغلين في حقل الدراسات الفلسفية والذين قدموا له يد المساعدة والعون سواء بإمداده بالكتب أو المراجع الأساسية أو شاركوه الحوار والمناقشة ، وعلى رأسهم أعضاء هيئة التدريس في كليتى الآداب بجامعتى القاهرة وأسيوط فرع سوهاج .

كما يوجه الباحث شكرا خالصا للسادة المشرفين على كلية الآداب بسوهاج وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور عميد الكلية لتحمسهم الأكاديمى لموضوع البحث وتسهيلهم مهمة الباحث في كل مراحل البحث .

والله الموفق ،،

الفصل الأول

الاستخدام التاريخي لمصطلح براجماتيزم وتطوره
الروح العامة للفلسفة البراجماتية والمعاصرة
كما ظهرت في أميريكا

١- بيرس ونظرية المعنى .
- معارضة النزعات العقلية .
- الاعتقاد ودلالاته العملية .
- الحقيقة تكتشف عبر تطور تجريبى .

٢- نظرية الحقيقة عند وليم جيمس .
- الحقيقة هى ما يجعلنا نشكل الواقع ونسيطر عليه .
- العملية الواقعية .
- الحقيقى هو المفيد والمفيد هو الحقيقى .
- إرادة الاعتقاد – أداة للنجاح والنجاة .

٣- جون ديوى والاداتيه .
- الأفكار أدوات الكائن في التكيف مع البيئة .
- لا حقيقة دون إنسان واشكاليه في الواقع .
- الحق ليس سابقا على الخبرة الإنسانية .
- ليس هناك حقيقة إنما هناك حقائق .
- النظر إلى المستقبل .

٤- الخلافات بين بيرس وجيمس وديوى .

الفصل الأول

الاستخدام التاريخي لمصطلح برجماتزم Pragmatism

براجماتزم مصطلح فلسفي مأخوذ من كلمة براجما[1] اليونانية وتعنى فعل أو عمل وقد اختباره تشالز سوندرز بيرس[2] لكي يعبر به عن منهج فلسفي يوضح الطريقة التى يمكن أن نفسر بها أفكارنا أي المنهج الذي يمكن أن نقرر به معاني المفاهيم العقلية .

ويؤكد أحد الباحثين[3] أن بيرس هو مخترع الاسم Pragmatism في الفلسفة المعاصرة ولهذا فهو المؤسس الأول لهذه النزعة .

---

(١) في القاموس اليوناني نجد الكلمة لها استخدامات عديدة كلها تدور حول العمل فهى تعنى عمل act ، شئ تم فعله Had been done أو شئ صحيح مناسب للعمل Fit to be done ، شئ يمكن عمله بشكل مناسب ، ومن معانيها الواجب أو العمل الذي يجب القيام به Have to be done ، شئ له آثار أو نتائج عملية Thing of Consequencies وفي معنى آخر يشير إلى الشئون السياسية Political affairs ، وقد تعنى الأعمال التى تتضمن مشاكل أو اضطرابات Trouble in deed أو عمل فاسد bad act .

(٢) ولد تشالز سوندرز بيرس في عام ١٨٣٩ C.S. Peirce وكان الإبن الثانى لبنيامين بيرس Benjamine Peirce الذي كان يعمل أستاذا للرياضيات والفلك في جامعة هارفارد وكان من أشهر العالمين بالرياضيات في أمريكا ، وبعد حصوله على الدراسة الثانوية التحق بجامعة هارفارد ، وقد شجعه الوالد كثيرا حتى أن الخطوط الرئيسية لتطور فكر بيرس تعود إلى والده وعمل بيرس مدرسا للمنطق بجامعة هارفارد ولم يكن له كتابات كثيرة وإن كان قد أنفق وقتا كثيرا في الكتابة للمجلات الفلسفية والعلمية وتوفي عام ١٩١٤ .

Gallie (W.B.), Peirce and Pragmatism, Pelican book, Middlesmx, ١٩٥٢, P. ٢٢.

(٣) Gallie (W.B.), Ibid, P. ٢٣.

هل معنى هذا أن المصطلح لم يعرف في تاريخ الفلسفة إلا عندما وضعه بيرس Peirce فهل كان لهذه الكلمة استعمالات في الفلسفة اليونانية ؟؟ وخاصة وأن الكلمة مأخوذة من الكلمة اليونانية براجما .

هذا ما سنحاول معرفته في الجزء التالى .

من الملاحظ أن هذه الكلمة براجما قد استخدمت في الفلسفة اليونانية وهذا واضح من استخدام أفلاطون لها في محاوراته فقد جاءت بمعنى فعل ضار في محاورة حين كان بصدد دفاع سقراط عن نفسه في اتهامه بإفساد الشباب[1] واستخدم أفلاطون الكلمة في محاورة الجمهورية بمعنى ممارس للطب عندما كان بصدد تحديد العلاقة بين العمل والعلم والممارسة العملية التى ينقصها المعرفة الأساسية بالأسباب والعلل [2].

ونرى الكلمة في كتابات أرسطو فقد جاءت بمعنى أفعال في كتابه الأخلاق حين يتحدث عن الصداقة حيث يكون الانسان السعيد على وجه أكمل في حاجة إلى أصدقاء من نفس النوع ويشاركونه تأمل الأفعال الخيرة وأفعاله التى تكون من وضعه ، والرجل الفاضل هو الذي يكون له هؤلاء الأصدقاء الذين لهم هذه الصفات [3].

وقد جاءت الكلمة لتعبر عن معنى قانون في كتاب أرسطو السياسة وهو بصدد التفرقة بين الدساتير المختلفة وكان يشير إلى القانون الذي فرضه العسكريين في ثورى Thurii على أساس أنه يفرض إعادة انتخاب العسكريين بعد فترة خمس سنوات مستخدما كلمة براجما Pragma بمعنى القانون [4].

---

(١) Plato., Apology, ٤٨ A.

(٢) Plato., Rep., ٤٠٦.

(٣) Arist, N. Ethics, ١١٧٠ A.

(٤) = Arist, Politica, V. ٧, ١٣٠٧ b.

" وفي العصور الوسطى المسيحية عندما كانت هناك محاولات للتوفيق بين الدين والفلسفة على يد كل من القديس أوغسطين وتوماس الاكوينى فقد حث الاكوينى على أن يكون الإيمان له جانب عملى مشيرا إلى أن الإيمان عمل The Faith is Pragmatic [١].

ومن الفلاسفة الذين استخدموا مصطلح برجماتيك Pragmatic جون لوك وقد حاول في كتابه « محاولة في الفهم الإنسانى » أن ينحى المذهب الغريزى من طريقه لكي يعرض المذهب الحسى أو التجريبى وهو يظن أن الغريزية تعنى وجود معاني صريحة وقضايا محددة واضحة في الذهن منذ الميلاد وأنها تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصي مادامت معرفة باطنة فلا يريد أن يتركها تعبث بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمأنينتها ، ولوك يؤمن بوجه نظر نفعية في المعرفة وفي العلوم ولذا فقد كان يعتقد أن المعانى لها استجابات نفعية في التجربة وأكد على أن Msanings are Pragmatic. [٢].

وهذا المصطلح (Pragmatic) قد طبقه كانط في التفرقة بين عقل

= كانت الكلمة Pragma تعبيرا عن مصطلح يعبر عن القانون الرومانى المتأخر ويأتى من الكلمة اللاتينية Pragmatic Sanctio ومعناها قرار الدولة مع شئ من الاهتمام الأكبر مما يوجد في قضية عاجلة قابلة للمجادلة بين بعض الأشخاص ويعطى إلى بعض المجتمعات ولسبب عام ، وفي الأزمنة المتأخرة فقد تبنت بعض الدول التى تابعت القانون الرومانى هذا المصطلح خاصة الدول المحكومة بشكل Despotically لكى يعنى تعبيرا عن ارادة السيادة المحددة للحدود الخاصة بهذه القوة ، وقد نظم جوستنييان حكومة ايطاليا بواسطة الـ Pragmatic Sanctio بعد أن هزمت مرة ثانية من ملك فرنسا .

(١) Encyclopedia Britanica, Pragmatism, P. ٤١٢.

(٢) E. History of great Ideas. Pragmatism, P. ٥٠٤. Ibid, P. ٥٠٥ .

نظرى وعقل عملى وعلى أنواع من الفروض الضرورية وميزها باعتبارها تأكيدية وهذه الفروض التى تصف الوسائل الضرورية للحصول على السعادة وهى النهاية التى تجعلها ضرورية لكل الموجودات ، ولذا فهو يقول أن العقل الذي يوازن بين الوسائل والغايات اسميه عقل عملى Pragmatic Reason .

وقد استخدم هيجل مصطلح براجماتيك Pragmatic حين كان بصدد تقديم محاولة لإيجاد الوحدة بين الوسائل والغايات ، الموضوعى والذاتى في الخبرة والفكر ، بين الفرد والدولة وبين العقل الكلى والأحداث الجزئية في ميتافيزيقاه الواحديه ، وفي فلسفة التاريخ على أساس أن المطلق يتكشف خلال التاريخ وقد استخدم هيجل المصطلح براجماتيك Pragmatic في تصنيفه الثلاثى للتاريخ وكان يقصد به التاريخ البرجماتى Pragmatic History وهى دراسة التاريخ التى تُعنى بالإنعكاسات على الماضى من أجل الاستفادة أو إستحضار الدروس التى يمكن أن تتفق مع المشاكل الأخلاقية والسياسية الراهنة وتظهر أمثلة هذا التاريخ البراجماتى عند هيجل في الأحداث الوطنية وحياة الأبطال والقادة المروحيين الذين يُفترض أنهم يعلمون القادة والحكام كيفية الاسترشاد بالتجربة التى حدثت في الماضى ، وقد أظهر هيجل احتقاره لمثل هذا التاريخ حين قرر مؤكدا أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئا من التاريخ أو عملت على أساس من المبادئ المستنبطه منه(١).

وهناك إشارات إلى أن بعض الفلاسفة المعاصرين من غير البراجماتين قد استخدموا هذا المصطلح بشكل يوحى بنزعة برجماتية عندهم مثل موريس باوندل في فرنسا الذي قال إن التفكير في الله عمل (٢).

---

(١) E. History of great I deas, Pragmatism, P. ٥٥٦.

(٢) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ص ٢٠٣ – ٢٠٤ .

وبعد أن ظهرت النزعة البراجماتية في أميركا ولأول مرة على يد تشارلز سوندرز بيرس ، انتشرت هذه الأفكار انتشارا سريعا على يد وليم جيمس ومن بعده جون ديوى ثم تفرعت فروعا عديدة في أوروبا على يد شيللر في انجلترا ، وبابينى في إيطاليا ، وموريس بلوندل في فرنسا وغيرهم كثيرين(١) ممن انتموا إلى هذه النزعة الأمر الذي حدى بالبعض إلى وضع محاولة لتعريف البرجماتية .

وفي تبرير معقول يذكر ثاير « H.S » Thayer في محاولة لتقديم تعريف عام للبرجماتية مشيرا إلى أنها تقدم :

أ- قانون إجرائى لتفسير معانى المفاهيم العقلية والفلسفية والعلمية.

ب- نظرية في المعرفة والتجربة والواقع تتضمن أن:

١- الفكر والمعرفة أنواع متطورة من النواحى البيولوجية والاجتماعية عن طريق وسائل التكيف والتحكم .

٢- أن الواقع يتغير والفكر هو المرشد لإرضاء الحاجات وتحقيق الرغبات.

٣- أن كل معرفة هى عملية سلوكية تقيمية للتجربة المستقبلية والفكر يهدف بشكل تجريبى إلى تنظيم أو تخطيط أو التحكم في التجربة القادمة في المستقبل .

٤- البراجماتية موقف فلسفي عميق Broad في إتجاه تكوين مفهوم عن التجربة(٢).

ويبدو مع هذا أن ثاير لم يتعامل بشكل مرضى في الشخصية

---

(١) عزمى إسلام ، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ ، ص١١٦ .

(٢) E. History of great I deas, Pragmatism, P. ٥٥٦.

المختلفة والنظريات المتصارعة في المنهج والمعرفة والواقع الذي يسمح به البراجماتيين في المدارس المختلفة وفي الميادين المختلفة للفكر وفي الثقافات والخلفيات التاريخية المتعددة .

وفي الفقرة الافتتاحية لكتاب بابينى[1] G. Papini عن البرجماتية في محاولة لتقديم هذا المذهب إلى الفلاسفة الايطاليين يشير إلى أن البراجماتية لا يمكن تعريفها فمن يستطيع تعريف البرجماتية في بضع كلمات يفعل ما هو ضد البرجماتية وهو الشئ الذي لا يمكن تخيله ضد هذه الفلسفة .

ويبدو أن هذا يرجع إلى أن بابينى كان يرى في البراجماتية نظرة مفتوحة وليست ثابتة محددة للفكر والتجربة البشرية فهى تنظر إلى الواقع لا باعتباره محدد المعالم في قالب واحد ولكن باعتباره سيال ومتدفق، وأن الحقيقة لا يمكن أن توضع في أطر ثابتة منتظمة ومتغيرة . .

وقد كان بابينى يرد ما حاول جيمس عمله بتقديم تعريفات ثابتة ، وقد وضع بيرس في نفس القارب مع جيمس ، وهكذا أغفل الخلاف الهام بين بيرس وجيمس والفلسفة الإسمية عند جيمس وواقعية بيرس المدرسية التى تضع واقع الكليات في المنطق وفي الأحكام القيمية والحقيقة الدالة تبدو عنده باعتبارها الأفكار الأكثر قوة في العالم[2] .

وفي محاولة أخرى قام بها أرثر لفجوى Lovgoy [3] والذي كان تلميذا لجيمس في هارفارد وقد كتب مقالتين صغيرتين نظم فيها أكثر الإنتقادات المتميزة للبراجماتية بعنوان Thirteen Pragmatisms قام بتعريف للبراجماتية في أفكارها المشتركة والتى تظهر في أربعة صراعات داخلية:

---

(١) Ibid , ٥٥٧ .

(٢) E. History of great I deas, Pragmatism, P. ٥٥٧.

(٣) Ibid , P. ٥٥٧ .

١- الادعاءات عن الحقيقة وتأسس على:

أ- من ناحية كل الخواص السيكولوجية للمعتقدات باعتبارها تفصل الفعل عن هذه الخواص .

ب- من ناحية أخرى الادعاءات التى تقوم على الشخصية المتغيرة لموضوعات المعتقد .

٢- التوحيد بين المعرفة وشكل العقل المؤسس على بعض الادراكات الراهنة مثلما فعل جيمس في التجريبية المتطرفة وهى تضع المعرفة في مواجهة باعتبارها نتيجة للتوسط بين الأفكار التى تفسر التجربة .

٣- النظر إلى الأحكام الأخلاقية والفنية بإعتبارها ثابتة بالمقياس الموضوعى العاطفي ، ففي إرادة الإعتقاد مذهب وليم جيمس والشخصانية الفردانية في مذهب شيللر ، الخطوط النفعية التى تأتى كنتيجة لخطوط نفعية اجتماعية كما يبدو ذلك في نظرية جون ديوى الأداتية ، وعند هربرت ميد في نظرية المقياس الاجتماعى للمعنى .

٤- دعوة برجسون وجيمس إلى التجربة الراهنة وهذا يعارض ما قال عنه بيرس في المستقبل القريب للمعنى باعتبار الفكرة التى يتفق عليها مجموعة من العلماء بعد التحقيق التجريبى المستمر في الـــ Long Run.

وهكذا أصر لفجوى أن هناك بعض النظريات عن المعرفة غير مختلف عليها وعن الصدق وعن القيم بين البراجماتيين على إختلافاتهم موجودة في هذا التباين بين الأفكار والذي تمسك به عديد من البرجماتيين أنفسهم. ولذا كانت استجابة ف س س شيللر على لفجوى هى الترحيب بالحقيقة القائلة أنه هناك عديد من البراجماتيين كما أن هناك عديد من البراجماتية[١].

---

(١) Op. Cit, P. ٥٥٨.

وهذا من شأنه أن يطرح تعريف البراجماتية إلى مشكلة عما إذا كان هناك أي أفكار شائعة يشترك كل البراجماتيين في ضوء الاشتراكات المتصارعة لفلسفاتهم .

وفي أحد المحاولات المستعصية لإيجاد تعريف للبرجماتية حاول فينر Weinner[1] تقديم المشتركات العامة بين البرجماتيين على إختلافهم فذكر البراجماتية بإعتبارها :

١- التجريبية التعددية .

أو منهج تحقيق المشاكل الطبيعية والبيولوجية والسيكولوجية واللغوية والإجتماعية والتى لا يمكن حلها بمفهوم ميتافيزيقى مفرد أو بنظام قبلى. وقد اشترك في ذلك تشونسى رايت ، وليام جيمس ، جون ديوى ، سى لى لويس ، جون . هـ - راندال ، سيدنى هوك ، ارمنست ناجل .

٢- نظرة مؤقتة وقتية للواقع والمعرفة باعتبارهما تيار متطور للوعى أو موضوعات الوعى . مثلما كان الحال عند وليم جيمس وعند بيرس . بما في ذلك الادعاءات المتعلقة بالحقيقة وعملية الملاحظة والقياس والاختبار التجريبى .

٣- المفهوم المسمى للحقيقة والقيم والتى فيها تصبح الأفكار الخالدة عن الفراغ والزمن والسببية والحقيقة الثابتة والقيم الخالدة ينظر إليها كلها باعتبارها نسبية بالنسبة للمضامين السيكولوجية والاجتماعية والتاريخية والمنطقية .

وهذا ما نجده عند تشوفسى رايت ، جون ديوى ، وليام جيمس .

٤- النظرة الإحتمالية للفروض الاجتماعية والطبيعية والقوانين في تعارضها

---

(١) Op. Cit, P. ٥٥٨.

مع الآلية والحتمية الجدلية والضرورة التاريخية أو الحتمية . فتحاول تقديم نظرية متغيرة للمعرفة والقيم تعارض اليقين الدوجماطيقى والثابت. وهذا ما يمكن أن نراه عند وليام جيمس وتشارلز بيرس وجون ديوى وإرمنست ناجل وسيدنى هوك وهـ - ريشنباخ .

٥- فردانية ديمقراطية تؤكد على حق الأفراد في العيش في مجتمع حر دون التضحية بالكشف عن السلطة الدينية المتسلطة وهذه الفردانية البرجماتية للبراجماتيين مرتبطة بالتراث السياسى الذي يرجع إلى جون لوك وعصر التنوير الأوربى ويظهر بشكل تاريخى في الولايات المتحدة على يد مفكرين من كل أنحاء الحياه مثل جون دولمان ، بنيامين فرانكلين ، توماس بين ، توماس جيفرسون ، رالف والدو إمرسون ، هنرى ديفيد ثورو ، أبراهام لنكولن ، والت واسمان ..

يتضح مما سبق أن كل المحاولات التى جرت لتعريف البرجماتية والتى أثارت كل هذه النقاط تؤكد على أن الإختلافات التاريخية والثقافية بين البرجماتيين لا يمكن أن تتناسب أو أن توضع تحت تعريف عام لسببين :

الأول: أن الكتابات الأولى للرواد الأوائل مثل بيرس وجيمس كانت تهتم بالنظريات المتعلقة بالحقيقة والواقع ودافعت عن هذه النظريات التى لم تكن إجرائية أو سلوكية أو تعبأ بالمفهوم فكتابات بيرس الميتافيزيقية تتضمن فرع مثالى تأملى للبرجماتية مسماه براجماتيسزم Pragmaticism كى يفصل بينه وبين وليام جيمس وتلميذه شيللر .

ثانياً: أن كل مناطق المعرفة غير هذه التى ذكرت من قبل قد نوقشت بين مختلف البراجماتيين في تفسيراتهم لطبيعة التاريخ والقانون والسياسة واللغة والمنطق الرياضى ومن الحقيقى أن بعض البراجماتيين قد تابعوا بعض هذه الموضوعات وبعضهم لم يتطرق إليها . بعضهم قد علم بعض

الإهتمام الأساسى بالدين والبعض الآخر لم يفعل ذلك .

ولما كان هذا البحث يتركز في البحث عن جذور الفلسفة البرجماتية في الفلسفة اليونانية فسوف يقتصر بحثنا على التعرض لنظرية الحقيقة كما وردت في سياق ما كتبه الرواد الأوائل في أمريكا بيرس وجيمس وديوى واستخلاص ملامحها الأساسية في محاولة للتعرف على جذورها الأساسية ، فليس إهتمامنا هو محاولة الكشف عن النظريات البرجماتية المشتركة أو أوجه الخلاف بينها .

الروح العامة للفلسفة البرجماتية المعاصرة كما ظهرت في أميريكا:

قدم تشارلز سوردرز بيرس الصورة الأولى للبرجماتية باعتبارها منهج لتعزيز معانى الأفكار والمفاهيم العقلية وقد أكد على أنه يجب أن نضع في إعتبارنا الآثار العملية المترتبة على أي فكرة من أفكارنا أو معتقداتنا لأن هذه الآثار هى كل ما يمكن معرفتة عن الشئ ، وقد كان بيرس يقصد مهاجمة الفلسفات العقلية والمثالية على أساس أنه لا يوجد في العقل معرفة أولية تستنبط منها نتائج صحيحة بصرف النظر عن جانبها التطبيقى فالأمر كله رهن بنتائج التجربة العملية التى تقطع في معنى أي فكرة أو معتقد ، وقد عرض أفكاره في مقالاته المختلفة والتى جمعت فيما بعد في كتاب واحد Collected Papers of Peirce . وفي كتاب الصدفة والحب والمنطق Chance Love and Logic ومن أهمها مقالته بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة » .

وقد نظر بيرس إلى الحقيقة بوصفها ما يتفق عليه الباحثين في نهاية الأمر من التحقيق وقد غلبت على نظرته الروح العملية ودعا إلى عمومية النظرة إلى الحقيقة بإعتبارها الشكل الذي يمثل النجاح التلقائى للعقول فيما يؤكد الحقائق الموضوعية التى لوحظت بإتفاق .

وبعد بيرس إتخذت البرجماتية شكل نظرية في الحقيقة كانت هى

الأساس في مذهب وليم جيمس ، وقد اعتبر الحقيقة هى ما يجعلنا نسير في الواقع وتشكيله وتغييره وفق مطالبنا وحاجاتنا ، ولذلك إرتبطت عنده الحقيقة بالمنفعة ، فالحقيقى هو النافع والمفيد في طريقة التفكير ، وأصبحت الحقيقة بهذا الشكل في صيرورة دائمة وتغير دائم مرتبط بتغير خبرتنا وحاجاتنا ، ولذا كان هجومه على النزعات التى قالت بحقيقة ثابته وموضوع للتأمل . لكنها أصبحت عند جيمس الشئ الذي نضعه بأيدينا .

وفي إرادة الاعتقاد قدم جيمس نظرته انفردانية للحقيقة على أساس أن هناك من الأفكار ما لا يمكن البرهنة عليه وتحقيقه تجريبيا أي أفكار تتعدى نطاق التجربة ولذا فالقيمة الفورية لهذه الأفكار تكون في الإيمان بها بإعتبارها أفكار نافعة ومفيدة وهى أفكار خاصة بكل فرد على حده .

وقد وضع وليم جيمس مذهبه وعرضه في كتب عديده أهمها كتابه البرجماتيه Pragmqtism ، ومقالات في البرجماتيه Essays in Pragmqtism وإرادة الاعتقاد Will To Beliove وكتب أخرى منها بعض مشكلات الفلسفة ، واختلافات في التجربه الدينية .

وقد تم التطور الأخير في النزعة البرجماتيه كما ظهرت في أميريكا على يد ثالث الرواد العمالقة جون ديوى والذي أكد على أن الأفكار هى الوسائل التى يستخدمها الكائن في التكيف مع البيئة ، وأن الحقيقة على الرغم من أنها تعنى الإتفاق مع الواقع إلا أن هذا الإتفاق يتطلب وقفه جريئة مبادرة لأن الأفكار الحقيقية لا تظهر إلا حينما يكون هناك إشكال عملى ولذا فالأفكار الحقيقية تعبر عن نفسها في الإشباع الذي يظهر من جراء إستخدامها في حل مشكلات الواقع وتغييره وإعادة تشكيله .

وعلى الرغم من الجانب الفردى الذي يشارك فيه ديوى إلا أن ديوى حاول في كتاباته المتأخره أن يقف عن الحديث عما يسمى حقيقة لأنه رأي

أن الحقيقة هي عبارة وصفية تصف صيرورة دائمة .

وقد عرض ديوى أفكاره وآرائه في عدة كتب أهمها" الديموقراطية والتربية ، نظرية البحث والمنطق ، كيف نفكر How We Think ، وإعادة البناء في الفلسفة Reconstruction In Philosophy, Quest for Certainity.

أ - بيرس ونظرية المعنى:

قدم تشارلز سوندرز بيرس فلسفة البرجماتزم باعتبارها إسم لمبدأ أو منهج في المنطق ولقد كان الغرض الرئيسى لهذا المنهج بالنسبة لمخترعه هو توضيح أو الكشف عن القضايا الميتافيزيقية التقليدية باعتبارها قضايا بغير ذى معنى . كما أنها تمثل منهجه لتقرير معانى المفاهيم العقلية[1] .

وتكاد تدور أغلب فلسفة بيرس حول البحث في مشكلتين هى مشكلة المعنى ومشكلة الاعتقاد وان كانت المشكلتان تتعلقان في النهاية بالمفهوم الرئيسى للفلسفة البراجماتيه وهو العمل أو الفعل[2].

ويبدأ بيرس مقاله الشهير كيف نجعل أفكارنا واضحة في دراسة مشكلة المعنى من وجهة نظر تجريبية . فيرى أن أيه فكرة إنما ترتبط دائما بالإنطباعات الحسيه التى نتزود بها عن الأشياء التى هى موضوعات الإدراك ، ولو اكتفينا بالعقل وحده دون الحس والمعرفة لما استطعنا أن نتوصل إلى المعرفة الصحيحة .

وهذا يتمثل في تأكيده على ما يسمى بالشكل العملى لكل تفكير حقيقى

---

(١) Peirce, Chance, love and logic, Philosophical essays editod with an introduction by morris R. cohen, Barnes, Noble, New York , ١٩٤٨, p. ٣٠٣.

(٢) يحيى حامد هويدى ، مقدمة في الفلسفة العامة ، دار النهضة المصرية ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٩ ، ص٢١١ .

حيث يقول :

ضع في الاعتبار ما هى المؤثرات التى لها تأثير بشكل عملى والتى تعتقد أنها موضوع الإدراك سوف يحصل عليها. بعد ذلك فإن مفهومنا عن هذه التأثيرات هو كل مفهومنا عن الشئ(١).

إن بيرس كان يقصد أن المفهوم المجرد يصبح له معنى إذا إستطعنا فقط أن نستخدمه أو أن نعمل مع مؤثراته بشكل مميز ومتطابق .. فليست هناك إذن أفكار ثابته ولا سابقه يجب أن نعود إليها كى نعرف معنى الفكرة أو الكلمة لأن :

فكرتنا عن أي شئ هى فكرتنا عن الآثار الحسيه المترتبة عليه وإذا كنا نتخيل أن هناك معنى آخر للفكرة غير ذلك فإننا نكون بمثابة من يخدع نفسه(٢).

ويؤكد ذلك المعنى أيضا بقوله :

إن ما أرمى إلى توضيحه هو أن من المستحيل بالنسبة لأية فكرة موجودة في عقولنا أن تكون متعلقة بأي شئ ما عدا الآثار الحسية المحسوسة التى ندركها فيها(٣).

ولهذا يقول في معرض نقده لديكارت :

إنه لم يفطن إلى أن آلية العقل لا تستطيع إلا أن تجول المعرفة وتغيرها ، لكنها لا يمكن أن تؤكدها ما لم يكن قد تم تزويد العقل بوقائع الملاحظة الحسية(٤) .

---

(١) Peirce, Op. Cit., P. ٢١.

(٢) Peirce, Op. Cit., P. ٢٢ .

(٣) Buchler, (Jutus). The Philosophy of Peirce Sellected writings, Harcourt. Brace and Company, New York, Kegan Paul London. ١٩٤٠, P. ٢٤.

(٤) Buchler, Ibid, P. ٢٥.

إلا أن بيرس لا يقف عند ذه البداية التجريبية بل يتجاوزها فيذهب إلى أن معنى الكلمة أو العبارة لا يتحدد بناءا على ترجمتها ألفاظ أخرى أو عن طريق ذكر مرادفاتها وإلا ظللنا ندور في كلمات . فنحن نتوهم إننا نكون قد حددنا معنى العبارة أو اللفظ عن طريق دلالتها المباشرة في عالم الأشياء وإلا نكون قد ضيقنا من مجال المعانى إلى حد كبير .

إن الجواب عن السؤال عما إذا كان أي شئ أو فكره تتفق مع المفهوم يمكن أن توجد في ذهننا ؟

كل ذلك غير متعلق بالقضية التى تقول ما إذا كان المفهوم يعنى أي شئ لأن إجابتنا عن هذا السؤال تكمن فقط في الإجابة على أسئلة أخرى يعتبرها بيرس أوليه وهى كيف يستخدم الواحد المصطلح ؟ ما هى الأشياء المتميزة التى يجب أن يفعلها الشخص في توظيف هذا المفهوم ؟ أو في تفسير هذا المفهوم بشكل صحيح[1] .

فسؤالك لأي شخص ماذا يعنى بكلمة ما أو مفهوم ما ليس معناه السؤال عما يوجد في ذهنه عندما يلفظ هذه الكلمة أو المفهوم فالسؤال يبدو أنه ماذا يعد لكى يفعل عندما يلفظ هذه اللفظه أو يوافق عليها .

لأن بيرس يعتقد أن معنى اللفظ أو العبارة هو الذي يوجه الإنسان أو يرشده إلأي نوع من السلوك أو الفعل ، إن المعنى في هذه الحالة ليس إلا مجموعة ما يمكن للإنسان أن يؤديه من سلوك وأفعال مسترشدا بالكلمة أو مهتديا بالعبارة ، ومن ثم فإن ما لا يؤدى إلى عمل أو سلوك معين أو عمل ناجح في الحياة الخارجية يصبح بلا معنى ويعبر بيرس عن ذلك .

---

(١) عزمى إسلام ، المرجع السابق ص٩٥ .

إن معنى الكلمة أو العبارة إنما يقع بأسره في حدود دلالاتها على ما يمكن أن يؤدى في الحياه السلوكية بنجاح[1].

فالبراجماتيه عند بيرس تهتم بالغرض العقلي في الأشياء والذي يوجد في الآثار الحسية أو التأثيرات التى يمكن أن يكون لها آثار عملية والتى نتوقع أن تكون لموضوع مفهومنا وبعد ذلك فإن مفهومنا عن هذه التأثيرات هو كل مفهومنا عن الشئ . وبيرس يؤكد ذلك بقوله :

ان فكرتنا عن أي شئ هى فكرتنا عن تأثيراته الحسيه[2].

فإذا كان لدينا شك عن التأثيرات الحسيه أكانت حسيه أم لا فلابد أن نسأل أنفسنا عما إذا كنا سنتصرف بشكل مختلف في وجود هذه التأثيرات .

فإن استجاباتنا للمثير الحسى هى المحتويات النهائية في مفهومنا عن الشئ [3].

معارضة النزعات العقلية:

فإذا طبقنا ذلك التحليل البراجماتى والذي وضع مبدأه بيرس على المشكلات الفلسفية تبين لنا أن السبب في تعذر حل كثير منها لا يرجع إلى كونها أصعب من أن يستطيع الإنسان حلها إنما يرجع إلى أنها مشكلات زائفة بل هى ليست بالمشكلات على الإطلاق وبيرس يفرق بين المشكلات الحقيقية وبين المشكلات الزائفة على أساس أن :

---

(١) زكى نجيب محمود – حياة الفكر في العالم الجديد – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٥٨ – ص١٥٦ .

(٢) Peirce, Op. Cit., P. ٢٣.

(٣) عزمى إسلام ، المرجع السابق ، ص٩٦ .

أ- المشكلات الحقيقية هى ما يحتمل الحل إن لم يكن الآن فقد يكون ذلك مستقبلا والمهم في ذلك أن يكون ممكنا .

ب- المشكلات الزائفة وهى ما يستحيل حلها لأنها تحتوى على الفاظ أو عبارات خالية من المعنى أي تلك التى ترسم سلوكا معينا أو بمعنى آخر ما لا يكون موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلا أو إمكانا(١).

ولقد عبر بيرس عن ذلك بقوله :

> إن كثيرا من الناس أمضوا الساعات الطوال وكذا السنوات بل وحتى أعمارهم بأكملها في محاولة لحل مشكلات فلسفية لا حل لها لأنها تخلو من المعنى وبالتالى في الدفاع عما لا يمكن الدفاع عنه أو التفكير فيه(٢).

إن الفكرة عند بيرس حدس يطرأ على التجربة فإذا قيل ما هى قطعة الليثيوم ؟

فإن ذلك معناه أنك تقول إنها نوع سوف ينتج منه أو يمكن الحصول عليه من أداء بعض العمليات ومن بعض الأفعال .

وهذا الشكل من المعرفة هو الشكل المحدد لافتراضنا أن الكلمة المقدمة تعنى الشئ المميز من خلال إجراء مميز للفعل والتوقع والتكيف . وهذا بدوره أكثر الأشكال وضوحا للتعبير عن المعنى الذي يقصده بيرس عندما قال:

> إن الكلمات لابد أن تتميز بشكل عملى عندما تختلف بشكل عملى - أو أن أي معنى لأي كلمة أو مفهوم متضمن في هذه التأثيرات التى لها عامل أو آثار عملية . فإذا لم يختلف

---

(١) Gallie, Op. Cit., P. ٢١.

(٢) C. S. Peirce, Op. Cit., P. ٣١.

مفهوم واحد عن الآخر فإن قبوله لا يضيف شيئا لموافقتنا للمفهوم الثانى وإذا لم يكن له تأثيرات عملية ذات معنى فإن الكلمات التى تعبر عنه لا معنى لها بشكل حرفى(١).

ويؤكد بيرس هذا المعنى حين يمثل للمشكلات الزائفة بمشكلات الميتافيزيقا التقليدية فيقول (٢):

إن البراجماتيه تهدف إلى إظهار أن كل قضية من قضايا الميتافيزيقيا الوجوديه هى إما خاليه من المعنى . أو أنها قضيه مضلله وبالتالى ينبغى استبعادها بحيث لا يتبقى في الفلسفة إلا مجموعة من المشكلات التى يمكن البحث فيها باستخدام مناهج الملاحظة الخاصة بالعلوم الصادقة . بهذا المعنى تكون البراجماتيه نوعا من الوضعية بمعناها الواسع الشامل .

ويمكن التمثيل للمشكلات التى تنشأ عن عدم تحديد المعانى بتلك التى تنشأ عن تصور الفلاسفة أنهم يختلفون حول معانى محدده . في حين يكون أختلافهم في استخدام الألفاظ لا في المعانى . مثل المشكلة القائمة بين

---

(١) C. S. Peirce, Op. Cit., P. ١٢.

(٢) Buchler, Op. Cit., P. ٢٥٩.

يمكن في هذا الصدد ملاحظة التشابه بين البراجماتيين عامة والفلاسفة الوضعيين وخاصة المنطقيين في القول بزيف الكثير من المشكلات الفلسفية . فالمشكلات الزائفة عند البراجماتيين هى التى تصاغ في عبارات زائفة أو خالية من المعنى والعبارات الخالية من المعنى هى تلك التى تحتوى على ألفاظ زائفة مضلله وهى تلك التىلا ترسم سلوكا معينا .

والمشكلات الزائفة عند الوضعيين هى تلك التى تصاغ في عبارات زائفة أو خالية من المعنى . والعبارات الخالية من المعنى هى تلك التى تحتوى على ألفاظ زائفة مضلله وهى تلك التى لا تكون لها دلالة في عالم الأشياء والمحسوسات .

عزمى إسلام ، المرجع السابق – ص٩٥ .

الفلاسفة المثالين والفلاسفة الواقعيين حول طبائع الشياء وفيما إذا كان وجودها يتوقف على الإدراك ويرتبط به وهو موقف المثاليين الذاتيين وخاصة باركلى الذي ذهب إلى القول بأن الوجود هو الإدراك أم أن لها وجودا منفصلا عن الذات المدركه لها وهو موقف الفلاسفة الواقعيين بوجه عام .

فلو طبقنا القاعدة البراجماتيه بالنسبة لأي موجود خارجي كالمنضده مثلا وجدنا المشكلة تزول .

إذاً ما الذي يمكن أن يجده الإنسان في النتائج العملية في هذه المنضده إذا صح القول للواقعيين عنها ؟ وماذا عسى أن نجد فيها إذا صح قول المثاليين عنها ؟ لا اختلاف في التجربة العملية بين الرأيين ولذا فهما على اختلافهما في اللفظ متحدان في المعنى ومن ثم فلا وجود لمشكلة بينهما أو بعبارة أخرى فالمشكلة هنا إنما ترجع إلى الخلط بين معانى العبارات ، ولما كان معنى العبارة نفسه هو ما يترتب عليها من عمل لزم عند ذلك أن العبارتين اللتين تعبر كل منهما عن أحد الإتجاهين الفلسفين السابقين وإن اختلفا في اللفظ إلا أنهما تتحدان في المعنى – في العمل والسلوك–(١).

إن بيرس يدعى أن البراجماتية لها تأثير إظهار أن كل قضية من قضايا الميتافيزيقيا هى قضية لا معنى لها . أي أن كل كلمة يمكن أن تعرف بكلمة أخرى وهاتان الكلمتان بكلمات أخرى غيرها دون أي مفهوم واقعى يمكن التوصل إليه . ولكنه هو يدعو إلى الإتجاه إلى الواقع المحسوس والملموس لكى نعرف معانى الكلمات وبالتالى نستطيع إستخدامها إستخداما صحيحا دون الوقوع في الخطأ لأنها مرشد أو هادى لنا في العمل . فأي كلمة عبارة عن سلوك يتفاعل مع

---

(١) S.S. Peirce, Op. Cit., P. ٣٣.

أشياء العالم الخارجي في مواقف التكيف والتأثر والتأثير والتوقع .

وهذا من الأهمية بمكان في تكوين معتقدات الإنسان وأفكاره الأمر الذي يجعله يتعود على التعامل مع الأشياء بشكل بعيد عن الخطأ والاضطراب وهذا ينقلنا إلى مشكلة الإعتقاد عند بيرس .

الإعتقاد Belief

معنى المعتقد ودلالاته :

وقد كانت مشكلة الإعتقاد هى المشكلة الثانية الهامة في تكوين المنهج البراجماتى كما عرضه بيرس ويقصد بالإعتقاد هنا : الإعتقاد بصحة فكرة ما أو صدق عبارة من العبارات . فالإعتقاد مرتبط بالمعنى القائم في الذهن سواء كان ذلك معنى الفكرة فتعتقد أنها صحيحة أو معنى عبارة فتعتقد أنها صادقة . فالاعتقاد إذن أقرب إلى التصديق على صحة معنى ولذا فمشكلة الاعتقاد عند بيرس ترتبط أساسا عنده بمشكلة المعنى إذ تؤدى المشكلتان إلى نتيجة واحدة.

فكما أن معنى الكلمة أو العبارة إنما ينحصر فيما يترتب عليها من سلوك عملى فكذلك المقصود من الاعتقاد يتلخص في وجود عادة سلوكية معينة وفي هذا يقول بيرس :

إن أساس الإعتقاد هو إقامة عادة معينة[١].

بحيث يشعر بوجودها وبحيث يستطيع أن يمارسها فعلا أو إمكانا إزاء ما يقول أو يعتقد أنه صواب ولقد عبر بيرس عن هذا المعنى بقوله[٢]:

---

(١) Buchler, Op. Cit., p. ٢٩.

(٢) C. S. Peirce, Collected Papers, edited by Charles hartshorne and Paul weiss, Harvard University Press, Masschausesttes, ١٩٦٠. ٥.٣٥.

إن معنى الفكرة التى تعتقد في صحتها هو ما أنت على إستعداد للقيام به من عمل إزاءها[1].

ولتوضيح معنى الإعتقاد نذكر المثال التالى . لنفرض التالى : لنفرض على سبيل المثال أن أمامى الآله الكاتبة حينئذ يكون معنى إعتقادى إزاء ما أدركه هو طائفه من القواعد التى تحدد سلوكى إزاء هذا الشئ كأن اتهيأ للكتابة عليها بطريقة معينة فأجلس أمامها لاخلفها . واستعد لاستخدام إحدى اليدين للضرب على حروف معينة واليد الأخرى للضرب على حروف أخرى ... إن هذه النتائج العملية السلوكية التى ترتبت على الإعتقاد بأن أمامى آله كاتبه هى نفسها معنى ذلك الاعتقاد ومضمونه أي أن الاعتقاد في هذه الحالة ليس إلا جملة الأنماط [illegible][2].

لقد ظن بيرس أنه قد برهن على أن قصورا معينا أو فكره من حيث هى تتميز من حاله خاصة للش[illegible] الإحساس يمكن تعريفها براجماتيا في حدود عادات الاعتقاد وهذه العادات بدورها هى عادات للفعل فالعادة عند بيرس تجسيد بيولوجى لفكرة عامة . هذا التفسير بدأ لبيرس هو القضية المركزية في البراجماتية وكذا كانت أهمية نظرية الشك – الاعتقاد [3] Doubt - Belive .

فمعنى الاعتقاد عند بيرس لا يكاد ينفصل عن معنى الشك بل هما حالتان متصلتان احدهما بالأخرى . يعنى أن الانتقال من إحدى الحالتين إلى

---

(١) C. S. Peirce, Op. Cit., ٥٠٣٥ .

(٢) Gallie, Op. Cit., P. ٢٥.

(٣) Gallie, Op. Cit., P. ٣٥.

الحالة الأخرى أمر ممكن .

فلو اعتقدنا في صحة فكره ما بالنسبة لأمر معين ثم سلكنا إزاءه حسب اعتقادنا فيه فوجدنا ما يعطل هذا السلوك أو يغيره على أي وجه من الوجوه شككنا في صحة إعتقادنا الأول الذي كان باعثا على السلوك .

ولتوضيح ذلك . لنفرض أن أمامى ثقلا من الحديد مثلا فمعنى اعتقادى إزاء ما أدرك هو طائفة من القواعد التى تحدد سلوكى إزاء هذا الشئ كأن إذا كان أمامى آلة كاتبة فاعتقادى بصحة ذلك معناه طائفة من القواعد التى تحدد سلوكى إزائها كأن اتهيأ للكتابة عليها بطريقة معينة فأجلس أمامها لا خلفها واستعد لاستخدام إحدى اليدين للضرب على حروف معينة واليد الأخرى للضرب على حروف أخرى .. الخ .

أي أن النتائج السلوكية التى ترتبت على الاعتقاد بأن أمامى آلة كاتبة هى نفسها معنى ذلك الاعتقاد ومضمونه أي أن الإعتقاد في هذه الحالة ليس إلا جملة الأنماط السلوكية وأنواع الفعل التى تترجم المعنى القائم في الذهن والتى تنفرد على ممارستها كلما أردنا أن نعبر عن هذا المعنى . بعبارة أخرى فهذا السلوك أو الفعل هو الذي يترجم المعنى أما الإعتقاد في صحة الفكرة فهو التعود على ممارسة السلوك أو الفعل الذي يترجم المعنى . أو يستطيع الإنسان بناءا على صحة إعتقاده في معنى معين أن يمارس ما تعوده من أنواع الأفعال المختلفة كلما عرض له هذا المعنى .

لنفرض أن أمامى مثلا ثقلا من الحديد فمعنى إعتقادى إزاء ما أدرك هو طائفة من القواعد حتى تحدد سلوكى إزاء هذا الجسم . كأن أدور حوله حين أسير حتى لا أرتطم أو أن أخطو من فوقه حتى لا أتعثر . وإذا أردت حمله يجب أن أستعد واتهيأ جسميا بطريقة معينة تتفق وثقله المنتظر .. الخ .

هذه النتائج العملية التى تترتب على الإعتقاد بأن أمامى ثقلا من

الحديد هى نفسها معنى ذلك الاعتقاد ومضمونه .. فإذا بدأت في حمل هذا الثقل ووجدته خفيفا على غير ما كنت أتوقع وتبين لى أنى لم أكن في حاجة إلى مثل هذا الاستعداد الجسمى أو ذلك السلوك فإنى أشك في هذه الحالة أن يكون الثقل الموجود أمامى ثقلا من الحديد . حتى ولو كان له شكل أو لون حجم الثقل المصنوع من الحديد [1].

وهكذا فالشك يحدث حينما نعتقد في صحة أمر معين ثم نسلك إزاءه حسب إعتقادنا فيه فيظهر ما يعطل السلوك أو يغيره بطريقة ما .

فالشك يحدث كلما وجد الخلاف بين السلوك الفعلى والسلوك المتوقع. أما إذا جاء السلوك الذي توقعناه هو نفسه السلوك الذي أجريناه ، ظل اعتقادنا الذي أدى إلى السلوك قائما ، ولا يكون ما يدعو للشك في صحة ذلك الإعتقاد ويرى بيرس أن كثيرا من الأخطاء التى نقع فيها سواء في حياتنا اليومية أو في تفكيرنا الفلسفي إنما يرجع إلى اعتقادنا في صحة كثير من المفاهيم والأفكار بدون أن نفكر في اختبارها ووضعها على محك التجربة مع أنه من الممكن أن تكون بعض هذه الأفكار والاعتقادات خاطئة .

والتمسك بمثل هذه الأفكار والمعتقدات بلا اختبار يؤدى عند بيرس إلى نوع من الدوجماطيقية التى من شأنها أن تحجب عن الإنسان الصفة الصحيحة . وتعوقه عن إعادة مراجعة وتصحيح كثير مما كان يعتقد في صحته من قبل لذلك يقول بيرس :

> إن كثيرا من الناس كانوا يعتزون بأفكار غامضة ويجعلونها هواياتهم المفضلة والوحيدة وهى في حقيقتها أفكار خالية من المعنى لدرجة أن يستحيل حتى أن تكون كاذبة ومع ذلك

---

(١) عزمى إسلام ، المرجع السابق ، ص٩٩ .

فكل منهم كان يحبها حبا جما ويجعلها رفيقته ليل نهار ويعطيها كل قوته وحياته وباختصار فهو يعيش معها ومن أجلها حتى أصبحت جزءا من كيانه ولحمه وعظامه وإذا به يجدها ذات صباح قد ذهبت أو اختفت تماما فتنوى حياته معها أو بذهابها [١].

وهكذا يتعصب بعض الناس لمعتقداتهم ويصعب عليهم كما يرى بيرس أن يتخلوا عنها حتى ولو اكتشفوا أنها لم تكن صحيحة أو حين تصبح موضع شكهم.

ومما سبق يتضح أن الشك عند بيرس ينبغى أن يكون شكا في اعتقاد ما. ويكون لهذا الاعتقاد ما يبرره من حيث الخبرة الفعلية أو السلوك الفعلى. أما إذا قام الشك بدون وجود ما يبرره في الخبرة الفعلية فهو إذن شك زائف وعلى ذلك ينبغى أن نفرق بين نوعين من الشك [٢].

الشك الحقيقى : وهو الشعور الذي يتملك إنسان حين يكون إزاء موقف لم ينجح فيه السلوك الذي سلكه بناءً على اعتقاد معين.

الشك الزائف : وهو ما يتمثل في الشك في أشياء أو معتقدات يسلك إزاءها الإنسان على نفس النحو الذي كان يسلكه قبل الشك فيها.

ولعل الشك الديكارتى يكون مثل لذلك الشك الزائف عنده. فديكارت حين شك في وجود العالم الخارجى وفي العقل كان سلوكه بالنسبة لهذه الأشياء قبل شكه فيها هو سلوكه بالنسبة لها بعد شكه فيها. وبالتالى فشكه ليس شكا حقيقيا بل هو شك مصطنع زائف لأنه يقتصر على القول دون

---

(١) C.S. Pierce, Chance, Love and Logic, P. ٣٢.

(٢) Gallie, Op. Cit., P. ٣٧.

العمل أو الفعل [١].

ويقارن بيرس بين الشك والاعتقاد على النحو التالى :

<u>الموضوع :</u>

من حيث الموضوع فإن الشك والاعتقاد موضوعهما واحد . فالعبارة الواحدة التى يعتقد الإنسان مثلا بصوابها قد تكون هى نفسها التى يشك في صوابها لو رأي أن سلوكه على أساسها لا يمضى على النحو الذي توقعه .

ويعبر بيرس عن هذا المعنى بقوله :

هناك حالتان للعقل هما الشك والاعتقاد والانتقال من احداهما للأخرى أمر ممكن بينما يظل موضوع التفكير نفسه واحدا [٢].

<u>العمل والفعل :</u>

حالة الاعتقاد ترتبط بالعمل الذي يتضمن ذلك الاعتقاد ، بينما حالة الشك لا يترتب عليها عمل بل يترتب عليها تغيير في الاعتقاد .

ولذا يقول :

---

(١) شك ديكارت شك مصطنع – بينما شك بيرس شك حقيقى فعند ديكارت يبدا الشك حتى يصل إلى اليقين ، أما الشك عند بيرس فلا يبدأ إلا بعد الممارسة السلوكية للاعتقادات .

والفيلسوف عند ديكارت كان يشك في كل شئ يستطيع أن يشك فيه ما لم يجد مبررا لعدم الشك فيه أما عند بيرس فالشك لا يتم إلا إذا كان هناك مبررا لقيامه أي نتيجة للسلوك الفعلى وليس التأملى ولذا فإن كل الأفكار تقريبا تصبح موضعا للشك عند ديكارت حتى يثبت أنها صحيحه . ولكن كل الاعتقادات عند بيرس صحيحة حتى يثبت أنها باطلة بالممارسة السلوكية .

عزمى إسلام – المرجع السابق – ص١٠٤ .

(٢) C.S. Peirce, Fixation of belief “In the Philosophy of Peirce by Buchler - J - , P. ٩”.

إن إعتقاداتنا تقود وتوجه رغباتنا وتشكل أفعالنا لأن الاعتقاد
يقوم على أساس تكوين نوع العادة التى تحدد أفعالنا وسلوكنا
وهذا ليس قائما في حالة الشك (١).

الشعور المصاحب للشك والاعتقاد :

هذا الشعور مختلف بين الحالتين لأن الحالة المصاحبة للشك هى حالة من القلق والتوتر الناتج عن الاضطرابات في العمل والسلوك . أما حالة الاعتقاد فيصاحبها حالة من الاطمئنان والاسترخاء .

ويؤكد ذلك بقوله :

الشك حالة من القلق نحاول أن نحرر أنفسنا منها بالانتقال
إلى حالة الاعتقاد أما الحالة الثانية حالة الاعتقاد فهى حالة
هدوء نريد أن نتخلص منها أو نغيرها (٢).

السلوك :

حالة الاعتقاد ترتبط بالعمل الذي يتضمن ذلك الاعتقاد بينما حالة الشك لا يترتب عليها عمل بل يترتب عليها تغيير في الاعتقاد ولذا يقول بيرس :

إن اعتقاداتنا تقود وتوجه رغباتنا وتشكل أفعالنا لأن الاعتقاد
يقوم على أساس تكوين نوع العادة التى تحدد سلوكنا وأفعالنا
وهذا ليس قائما في حالة الشك (٣).

---

(١) C.S. Peirce, Op. Cit., P. ٩.

(٢) Gallie, Op. Cit., P. ١٠ .

(٣) A.J. Ayer, The origins of Pargmatism, Freeman, cooper co., San Francisco Californi ١٩٦٨, P. ١١.

والاعتقاد وإن كان يعنى العمل إلا أنه لا يؤدى إلى تغيير في السلوك الذي نسلكه . بينما الشك وان كان لا يؤدى إلى عمل إلا أن القلّق المصاحب له يدفع إلى الوصول إلى اعتقاد جديد ويسمى بيرس الانتقال من حالة الشك إلى حالة الاعتقاد باسم البحث Inquiry أي البحث عن اعتقاد جديد .

وهذه الحالة كما يسميها البعض هى حالة من الكفاح أي الكفاح من أجل الوصول إلى هذه الحالة من الاعتقاد أو من الاطمئنان والاستقرار وهى الاعتقاد. فنحن نسقط صرعى الشك . الشك في المقدمات. الشك في مبدأ التدخل أو الشك في النتائج والتى بدورها تعضد الشك. وحينئذ فنحن نود أن نطرح أو نتخلص من الشك لأن حالة المعتقد بالنسبة لبيرس هى حالة من السكينة والرضا.

الشك وتثبيت الاعتقاد :

يرى بيرس أنه من المستحيل أن يعيش الناس في حالة شك مستمرة . إذ أن الأساس هو الاعتقاد وليس الشك ولذا فلابد لهم من اعتقادات ثابتة ليكون على أساسها في الحياة العملية وهذا ما جعل الناس يميلون إلى تثبيت اعتقاداتهم بوسائل متعددة أهمها :

أ- التشبث بالاعتقادات القديمة :

حتى تتكون لدى الناس عادة الإجابة عن مشكلات معينة على النحو الذي اعتقدوا فيه ، إلا أن تبادل الرأي بين الناس ومراجعة بعضهم البعض يؤدى إلى استحالة احتفاظ الفرد الواحد بمعتقداته الخاصة أمدا طويلا .

> فالإنسان الذي تمسك بمعتقداته هو سوف يتبين له بعد حين أن الآخرين يختلفون عنه في معتقداتهم الأمر الذي يؤدى إلى أن تهتز ثقته في معتقداته وأن الواقع الاجتماعى شديد التأثير ضد هذا الاتجاه الفردى في الاعتقاد (١) .

---

(١) Buchler J. Op. Cit., P. ١٣.

ب- الحاجة إلى اعتقاد جماعى :

لما كان الأفراد يتبادلون الرأي في معتقداتهم الفردية ويراجعونها ، ظهرت الحاجة إلى اعتقادات جماعية ثابتة لا فردية وذلك استنادا إلى سلطة معينة تلزم الناس بالأخذ بها ولما كان من العسير على المجتمع أن يستخدم السلطة في مراجعة كل اعتقاد تفصيلى جزئى . فقد صرف اهتمامه إلى تثبيت المعتقدات الرئيسية التى تصون المجتمع وتحميه وهكذا حلت إرادة الدولة مكان إرادة الفرد في تثبيت الاعتقادات (١).

جـ - المنهج العلمى :

خير الوسائل لتثبيت الاعتقاد عند بيرس هو الوسيلة العلمية أو المنهج العلمى وهذا من شأنه أن يجعل صواب ما نعتقده أمرا يشاهده كل الناس فنخرج بالفكرة من مجرد كونها اعتقادا ذاتيا عند أحد الأفراد لنجعلها حقا عاما للناس جميعا . بحيث يأتى تطبيقها في كل حالة على صورة واحدة وبذا يكون لها معنى واحد عند الناس جميعا ولا يتغير معناها بتغير الأفراد أو الشعوب أو المكان أو الزمان وهذه هي الطريقة التى يتفاهم بها العلماء .

ولهذا يقول:

إننا لو استطعنا أن ننشئ مجتمعا معمليا أي مجتمعا يتم فيه التفاهم على النحو الذي يتم عليه بين العلماء في المعمل لانتهينا إلى معنى الحق من غير نزاع أو خلاف (٢).

وهذا يجعلنا ننتقل إلى فكرة من الأهمية بمكان أن نوضح مكانتها عند بيرس ووضعها وكيفية النظر إليها من جانبه وهى فكرة الحقيقة .

وأبرز ما وضحت به معالم نظرية بيرس عن الحقيقة يتركز في

---

(١) عزمى إسلام ، المرجع السابق ، ص١٠٦ .

(٢) C.S. Peirce, Op. Cit., P. ٣٢.

القاعدتين اللتين وضعهما كأساس لنظريته .

القاعدة الأولى :

إننا نعنى بالحقيقة الرأي الذي يتحتم أن يوافق عليه في النهاية جميع من يتحرونه وأن الموضوع الذي يتمثل فيه هذا الرأي يطلق عليه الواقع [1].

القاعدة الثانية :

الحقيقة هى تطابق تقرير حالة موجودة مع رأي قاطع يؤدى إليه البحث إلى ما لا نهاية بهدف الوصول إلى يقين علمى وهذا التطابق قد يتحقق لهذا التقرير المجرد بأن الاعتراف بما قد يكتنفه من الخطأ أو الانحراف ذلك عنصر اساسى في الحقيقة[2]

الأمر الذي يتبين معه كيف أن بيرس كان مغرما بالبحث العلمى.

الحقيقة تكتشف عبر تطور تجريبى :

ولقد أكد بيرس على القاعدة الأولى في مقاله كيف نجعل أفكارنا واضحة. الأمر الذي جعل الحيره تنتاب بعض الدارسين بصدد المقصود بالحقيقة والواقع ولكن كان واضح الشكل الجماعى أو العام للحقيقة كما هو متمثل في عبارات (جميع من يكتشفونه) .

---

(١) C.S. Peirce, Collected Papers, ٥. ٤٧٧.

(٢) لقد كان بيرس متأثرا بشدة بالمنهج العلمى وكان يعتقد أن العمل العلمى الناجح يجسد نوعه من البراجماتية اللاواعيه ، ولكن هذا لا يعنى أنه براجماتيته كما يشير أحد الدارسين لفلسفته يمكن أن تفهم ببساطة من خلال ملاحظة الاجراءات العلمية لأن هذه الإجراءات نفسها تعتمد على بعض الفروض المسبقة معروفة لكل مفكر .

انظر : C.S. Peirce, Collected Papers, ٥. ٤٧٧.

ويعتقد تابير[1] أن التعريف الثانى أوضح من الحالة الأولى لأن الجدل ثار فيما يتعلق بالمقصود بالواقع وليس الحقيقة عندما ظهر مقال بيرس ومن ثم فإن فكرة الرأي الذي يتحتم أن يسلم به في النهاية جميع من يتحرونه وإن كانت تلعب دورا في تحليل نظرية الحقيقة إلا أن أهميتها تفوق ذلك لأنها تساعد على وضع معيار واضح لما نسمية بالواقع أو موضوع الواقع .

قلنا من قبل أن بيرس كان يرى أنه إذا أردنا أن نعرف أي مفهوم عقلى فلابد أن نضع في الاعتبار النتائج العملية المترتبة بالضرورة على حقيقة هذا المفهوم وأن بعضا من هذه النتائج سوف تتضمن المعنى الكامل للمفهوم [2].

ورأينا كيف أن هذه النتائج تترتب على أساس أن كل مفهوم هو نمط خاص من العمل والسلوك والاجراءات التى اتخذها إزاءه .

ومن ثم وعندما انتقل بيرس إلى مشكلة الاعتقاد كان نفس المنهج هو النتائج العملية المترتبة على المعتقد فإذا اعتقدت في فكرة ما فمعناه أن سلوكى تجاه هذه الفكرة هو نمط السلوك والعمليات والإجراءات التى اتخذها إزاء هذا المعتقد .

ولقد ظن بيرس أنه قد برهن على أن تصورا كليا أو فكرة من حيث هى متميزة من حالة خاصة للشعور أو الاحساس يمكن تعريفها برجماتيا في حدود عادات الاعتقاد وهذه العادات بدورها هى عادات الفعل ، فالعادة هى تجسيد بيولوجى لفكرة ما.

---

(١) بيتر كاز ، تاريخ الفلسفة الأميريكية في مائتى عام ، ترجمة حسنى نصار مراجعة د. مراد وهبه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٩ ، ص١٣٠ .

(٢) C.S. Peirce, Op. Cit, ٥ . ٩.

وهذا التغيير لحقيقة الكليات بدا لبيرس القضية المركزية للبراجماتيه[١].

فإن أي افتراض يتضمن في عادة معينة ولكن حول هذه العادة من التفسير فإن البراجماتيه في شكلها الواسع لا تقدم شيئا أكثر من أنه لابد من اختبار بعض الأحكام بشكل تجريبى وقد يبدو هذا هو كل برجماتيه بيرس[٢].

إن جوهر المعتقد عند بيرس يكمن في تكوين العادة Habit والمعتقدات المختلفة تتميز بالحالات المختلفة للعمل الذي تثيره وإذا لم يكن هناك اختلاف في المعتقدات في هذا الاطار . فإذا كان المعتقد يوقف التوتر الناتج عن الشك . فإنتاج نفس الدور الفعل الذي ينتجه معتقد آخر فليست هناك اختلافات في الوعى تجعلها معتقدات مختلفة[٣].

وحيث أن تثبيت المعتقد على أساس، أو التحول من الشك إلى المعتقد يعتمد على ما أسماه بيرس البحث أو الكفاح . فإن البحث التجريبى هو المسئول في النهاية عن إنتاج الحقيقة أو الاعتقاد الصحيح .

ولكن بيرس لم يندفع إلى حد الادعاء بأي الرأي الحق من حيث يجب أن يكون هو بالضرورة ما يحظى بالموافقة عليه من جميع من يتحرونه – فبيرس لا يقف عند – جميع من يتحرونه – على أساس أن الحقيقة لا تأخذ شكل يمكن أن نسميه بمعنى سياسى ديمقراطى – أي أن الاقتراع في النهاية سوف يكون في جانب أغلب الموافقين عليه ولذا فلا يشترط أن يجمع من يتحرون هذه الحقيقة على أنها هى ما توصلوا إليه [٤].

---

(١) Gallie, Op. Cit., P. ٣٢.

(٢) Gallie, Op. Cit., P. ٣٣.

(٣) Gallie, Op. Cit., P. ٣٣.

(٤) Gallie, Op. Cit., P. ٣٣.

فالحقيقة عند بيرس هى ما يتفق عليه الباحثين والشئ الذي يعرض في هذه الفكرة هو الشئ الواقعى . وهذا الشئ الواقعى هو نوع من الفعل أو ما يؤدى إلى الفعل .

ولذا يقول ديوى عن بيرس[١] :

> ان بيرس كان واقعيا يعتمد على افتراض أن الأشياء الواقعية هي التى لها تأثيرات أو نتائج وقد جعل بيرس الحقيقة القائلة بأننا في الفلسفة على الأقل فنحن نتعامل مع مفهوم الحقيقة كمصطلح له غرض عقلى أو مع شئ في ذاته يتغير من خلال أو في ضوء النتائج فهى موضوع هذه المعتقدات التى تصبح ثابته بعد تحقيق طويل ومشترك والحقيقة هى كيفية هذه المعتقدات وهى نتيجة منطقية لهذا الوضع . هكذا فبينما يمكن لنا أن نعرف الواقعى باعتباره الشئ الذي يكون مستقلا عما يفكر فيه أي شخص فأنه يكون من الخطأ أن نفترض أن هذا التعريف يجعل هذه الفكرة عن الواقع واضحة تماما . لأن ذلك هو النتيجة الوحيدة للتحقيق الذي يجعلنا نقف على المعنى العقلى بشكل واقعى للتعبير القائل هى المميزات المستقلة عن فكر أي شخص بشأن هذا الشخص ..

وقد اهتم بيرس بنمط خاص من الفعل وهو فعل التعميم ولذا يقول :

> لقد رأيت على نحو أشمل مما اعتدت أن أفعل . ان هدف الفعل ليس مجرد فعل كالممارسة الفظة للقوة ، بل قل

---

(١) هربرت شنيدر – تاريخ الفلسفة الأميريكية – ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، ص ٣٤٣ .

التعميم .. هذا الفعل يتجه إلى انتظام الفكر وانيته والفكر من غير فعل يظل لا فكرا ... وكثير من الشواهد قادتني إلى أن أضع العمل الفردى في مكانه أسمى من أي وقت مضى من حيث هو المعنى الوحيد الحقيقى الموجود في التصور بل وأرى رؤية أنفذ من أي وقت مضى بأن ما له قيمة ليس مجرد القوة التى تحسم العمل وإنما الحياة التى تزود بها الفكرة [١] .

إن بيرس يترك نافذة مفتوحة للاحتمال ونافذة مواربه للفردانية وبالتأكد على الذات . ولكن جانب العمومية عنده كان أقوى وهذا ما كان يجعله مختلفا عن جيمس الذي انتشرت البراجماتيه على يديه وذاعت ذيوعا كبيرا .

ولقد عبر رسل عن ضيقه بفكرة الرأي الحتمى الذي يتحتم الموافقة عليه . كما أنه لم يكن موافقا على العبارة التى وردت على لسان بيرس في قوله أن ثمة رأيا سوف يوافق عليه الجميع في النهاية – جميع من يتحرونه – فقد لاحظ رسل أنه إذا كان المقصود الزمنى هو المقصود بالنهاية عندئذ ستتوقف المعرفة على رأي آخر رجل سيظل على قيد الحياة حتى الدقائق الأخيرة من حياة العالم عندما تتحول الأرض إلى صقيع لا يحتمله الأحياء.

ورسل قد يكون محق في ذلك وخاصة أن بيرس يقصد التحرى أو البحث والتحقيق إلى ما لا نهاية بما في ذلك من ايماء بأنه يضع في ذهنه احتمال للخطأ واحتمال للتغير الذي قد ينشأ عند استمرار البحث إلى مالا نهاية .

وقد يكون ذلك صحيحا لو أن الحقيقة مشكوك فيها عند بيرس أو لا يمكن التوصل اليها كما أشار رسل في حديثه عن البرلجماتيه باعتبارها فلسفه شاكه .

---

(١) هربرت شنيدر – تاريخ الفلسفة الأميريكية – ص٣٤٣ .

ولكن بيرس كان مؤمنا بأهمية البحث العلمى أو التحقيق العلمى في اكتشاف الحقيقة ولذا فقد رأينا أنه يشدد على أن المنهج العلمى هو المنهج الكفيل بتثبيت المعتقدات والحصول على حل صحيح أو حالة صحيحة للذهن بعد كل شك ولذا فقد نظر إلى الحقيقة نظرته إلى الحقيقة العلمية التى يشارك فيها الـ لماء ويقول :

> واحد منهم وعملية فإن النتائج تتحرك بشكل كاف متسق بشوق تجاه مركز مصيرى وهكذا الحال مع كل بحث علمى – فإن تقدم التحقيق يحملهم بقوة خارجة عن إرادتهم إلى نفس النتيجة وهى واحدة [١].

إن بيرس يعتقد أن الحقيقة شئ عام ومصيرى ، فهى لا تعتمد على فكر أي شخص تجاه الأشياء بل هى مستقلة عن أفكارنا عن الأشياء أو فيما نفكر فيه وهى مصيرية بمعنى أنها تفرض نفسها على الفكر طالما سار بشكل صحيح يقول :

> هذا النشاط الفكرى والذي يحملنا إلى هدف محدد يسير مثـ مثل عملية المصير فلا شئ يمكن أن يجعل الإنسان يهرب مـ الفكرة المصيرية – لا تعديل وجهة النظر ولا اختيار حقائق أخرى للدراسة ولا تقاعس للفعل – لأن هذا القانون متجسد في مفهوم الحقيقة هذه الفكرة التى تقرر أنها تكون محل موافقة كل المشتركين في التحقيق[٢].

ويؤكد بيرس هذا المعنى بقوله :

---

(١) Peirce, Op. Cit., P. ٤٢.

(٢) Peirce, Op. Cit., P. ٤٢.

ان الحقيقة عما افكر فيه أنا أو أي شخص أو أي عدد محدد من الناس[1].

ويشير جالى إلى ذلك باعتبار أن بيرس كان يبحث عن برهان لفكرة ثابتة وليس اتجاه بيرس كغيره من أعضاء الحركة البرلجماتية ، فقد سارت على منوال آخر غير المنوال الذي وضعه هو مؤسس الحركة وواهب الإسم لها .

ولقد كانت صفة العمومية هى الصفة التى يؤكد عليها مرارا بإعتبار أن الحقيقة هى ما تلاقى موافقة كل الباحثين لأنه كان يرى أن الإختلافات الموجودة بيننا وبين الآخرين قد تعمل على تأجيل التوصل إلى الفكرة بشكل نهائى ..

وقد اشار ديوى تفسيرا لأهمية العامل الاجتماعى في تقرير الحقيقة عند بيرس :

> إن بيرس كان معتمدا على العامل الاجتماعى وهذا ما لم يفعله جيمس .. فقد كانت دعوة بيرس موجهة إلى هؤلاء الذين يجب عليهم أن يبحثوا في أن يستخدموا المناهج التى يمكن استخدامها واستعمالها للكل . وهذا يوحى بالحاجة إلى موافقة اجتماعية – وفي غياب هذا المنهج Method of Tenacity فإن ذلك سيجبر الجنس البشرى بشكل أوسع فأوسع على الاستفادة من المنهج العلمى [2].

وكما قلنا من قبل فإن نهاية البحث هى اقامة معتقد وهذا المعتقد يمثل نمطا من عادة سلوكية بيولوجية هى فعل ، وبيرس يعتقد إن هذا الفعل يتطلب نهاية، هذه النهاية لابد أن تكون عامة – فالروح أو المقياس في النهاية سوف يقودنا إلى شئ مختلف عن الحقائق العملية أو بمعنى أصح أفكار عامة.

---

(١) Peirce, Op. Cit., P. ٤٢.

(٢) Peirce, Op. Cit., P. ١٠٥.

والحيز الأقصى الوحيد الذي توجه إليه الحقائق العملية انتباهنا هو تطور إلى المعقولية التامة.

وكان بيرس في كتاباته المتأخرة يرى أن المعقولية المشخصة كانت تعنى تغيرا في الوجود يتوصل إليه منْ خلال الفعل الذي يجسد المفاهيم التى يكون وجودها المحدد متضمن في مواقف اعتيادية للاستجابة .

فقد بدأ بالتأكيد على العادات باعتبارها شئ حيوى . وكان ما يعنيه الشئ هو ببساطة العادات التى يتضمنها . ولذا فقد كان اتجاهه الأخير أن المنهج يستنتج دورا ما والمعتقد في الدور هو عادة . شئ يبرهن عليه لأن كل معتقد من طبيعة أن يكون عادة بشكل يبدو وكأنه من هوية عامة .

ولذا فإن بيرس يرى أنه لابد وأن يبلغ في اليقين العلمى إلى رأي قاطع – ولكنه في نفس الاتجاه يقول أنه تقرير مجرد وليس سلسلة من النظريات أو الأفكار وذلك الرأي الذي يتطابق مع الرأي القاطع – وأن البحث إلى ما لا نهاية والذي وصل به إلى اليقين يتمثل في التقرير المجرد وهو لليقين الذي تثبتنا منه وهو الذي يوصلنا إلى الرأي القاطع . باختصار هو تحقيق يضم صورا متعددة دقيقة ومعقدة للنشاط موضوع البحث والذي يسهم فيه هؤلاء الذين يقومون بجهد ذائب متواصل .

لقد كان أهم سبب عمل دعاه إلى وضع الفرض الثانى في الحقيقة كما اشرنا من قبل هو استناده إلى تاريخ العلم باعتبار أنه يتناول بوضوح عرض الاتجاه التدريجى المضطرد للوصول إلى موافقة منهجية لما يُقبل أو يُرفض من المعتقدات .

لقد كان إصرار بيرس على الفرضية التى صور بها الحقيقة يرجع إلى قناعته بالتطور الكونى ميتافيزيقيا وباضطراد التقدم المستمر للعالم وبإعلاء سيادة القانون ومنطق العقل [١].

لقد كان بيرس في البداية يبحث عن الارتباط بين التحليل الترنسنتدنتالى مع المثالية الأفلاطونية ومن خلال مذهب كانط أخذ بيرس ثلاثة تصنيفات هى :

المادة : وهى موضوع الكون

العقل : موضوع النفس

الله : موضوع الدين

ومن هذه الموضوعات استمد أسماء الأول والثانى والثالث [٢].

ولقد كانت مشكلة بيرس بعد ذلك هى إيجاد العلاقة بين هذه المستويات وخاصة فيما يتعلق بمشكلة المعرفة كما تظهر في المستوى الأول كيف يمكن للأفكار الموجودة في عقل الله أن تعرف في العقول البشرية .

ولقد اعتقد بيرس أنه وجد الحل في مبدأ كانط القائل أن كل الظواهر والمفاهيم كلها تمثلات وقد فهم أن ذلك يتفق مع القول بأن الأفكار في عقل الله والتى يعتقد بيرس بأنها من طرز أفلاطونية تعطى بشكل مجسد مادى في شكل موضوعات خبرتنا وبعد ذلك يستخلصها بأنفسنا من هذه الموضوعات بالتجريد .

ولذا فإن بيرس يرى أنه لابد وأن يبلغ في اليقين العلمى إلى رأي قاطع - فهو في نفس الوقت يقول إنه تقرير مجرد وليس سلسلة من

---

(١) Fitzgerald (John. J), Peirce's theory of sings as foundation for pragmatism, Mouton, Co, Paris, ١٩٦٦, P. ٢١.

(٢) Fitzgerald (John. J), Ibid, P. ٢٣.

النظريات أو الأفكار ذلك الذي يتطابق مع الرأي القاطع وأن البحث إلى ما لا نهاية والذي نصل به إلى اليقين يتمثل في هذا التقرير المجرد – وهو اليقين الذي تثبتنا منه وهو الذي يوصلنا إلى الرأي القاطع .

إن نظرية الشك – الاعتقاد والتى نشرها بيرس عام ١٨٧٣م لم تكن تحتوى على معارضه للنظرة المبكرة ولكنها وضحت النظرية المبكرة ووضعتها في إطار التطور البيولوجى – فقد أكدت على أن أي عضو يريد البقاء لابد أن يطور عادات سلوكه التى يتفق مع إشباع رغباته مثل هذه العادات السلوكية التى تصف كيف يجب علينا التصرف في ظروف معطاه لكي نحصل على نتيجة جزئية مختبره .

مثل هذه العادات عندما يتم تبنيها فإن بيرس يسميها معتقدات حيث أنه يكون لديك معتقدات معناه أن تعرف كيف ترضى رغبات شخص ما – فالمعتقد هو حالة سرور والشك هو غياب المعتقد – فهو حالة اللا سرور طالما أن الواحد لا يكون على يقين من كيف يفعل وغير قادر على الحصول على الأهداف المرغوب فيها فحينئذ يبحث العضو عن الهرب من حالة الشك إلى حالة المعتقد وهذه العملية التى بها ينتقل العضو من الشك إلى المعتقد يعرفها بيرس بأنها التحقيق .

وأكثر المناهج إشباعا هو الذي يؤدى بشكل أكثر يقينيه إلى بناء معتقدات ثابتة وهى المعتقدات التى ستقف على حالها مشبعه على المدى البعيد .

ومن وجهة نظر المحقق فإن المعتقد الذي يتعلق بشئ جزئى له معنى لأنه يسمح للعضو بأن يحمل ما يمكن أن تكون عليه الخبرات إذا ما فعلت تجاه الشئ في شكل راهن وقد تاثر في ذلك باستعادة استخدام مصطلح كانط برجماتيك Pragmatic فأعلن نظرية البراجماتية التى أصرت على أن مفهوم أي شئ يعنى ببساطة مجموعة العادات المتضمنة في هذا الشئ .

وبعد ذلك وبسبب ما رآه بيرس من أن نظريته قد انتشرت بشكل شعبى نتيجة لآراء وليم جيمس والذي نشر آراءه باعتبارها معبّره عما يقصد بيرس – عاد بيرس فوجد أن برجماتيته قد أسئ فهمها فغير الإسم من برجماتيه إلى برجماتيسيه Pragmaticism . ولكنه لم يفعل ذلك إلا حفاظا على مفهومه هو للنظرية التى تحرفت عن معناها الذي أراده لها ولذا فلم يكن هناك تغيير كبير فيما كتبه عن البراجماتيسيه لأن البراجماتيسيه تعنى :

> النظرية التى تقول أن المعنى الفرضى العقلى يكمن في إقامة عادة أو مناهج عامه .

ولذا فإن من الأهمية بمكان القول مع بعض الدارسين بأن نظرية بيرس لم تكن نظرية في الحقيقة ولكنها نظرية في المعنى (١). لأن نمو المعقولية والذي هو الغرض الأساسى من نظريته في الشك – المعتقد هو أساس الوصول إلى العام ولذا فالحقائق العملية تشارك في عملية طويلة هى النمو إلى المعقولية وكما يقول هو :

> كل إنسان سوف يوافق على أن الخير الأقصى يكمن في عملية تطوريه بشكل ما وإذا كان الأمر كذلك فليست ردود الأفعال الفردية بل في شئ ما له صفه عامة أو مستمرة (٢).

كما أن نظرية السينشزم Sinchism والتى صاغها بيرس تؤسس على فكرة أن الصيرورة المستمرة الصيرورة المحكومه بقوانين ومنظمة بأفكار عامة كلها أشكال لعملية واحدة هى عملية نمو المعقولية – وهذا لا يتعارض مع البراجماتسيزم ولكنه يتضمنها في الاجراء باعتبارها خطوه (٣).

---

(١) Gallie, Op. Cit., P. ١ .

(٢) Encyclopedia of Philosophy, vol ٦, P. ٤٢٥.

(٣) C.S. Peirca, Op. Cit., P. ٣٠٥.

إن بيرس كما يلاحظ بعض الدارسين لم يضع نظرية محدده للحقيقة ولم يثر ذلك انتباه آخر – ولكن شهرته بها كمؤسس للبراجماتيه كانت فيما يُظن من بين الأسباب الأخرى التى استشعر في جانب منها مدى الاختلاف بين نظريته ونظرية جيمس الذي كان سببا في ذيوع المذهب .

فالقول بأن بيرس له نظرية متكاملة عن الحقيقة يأتى في شئ من التحفظ ويمكن أن يُنسب إلى بيرس من منطلق القاعدتين اللتين تحدث عنهما.

ولذا فإن أهم ما يمكن أن توصف به هذه النظرية أنها نظرية تنظر إلى الشكل العام للحقيقة فترى أن الحقيقة ليس لها صبغة فردية ولكنها عامة تصدق على جميع الأفراد فهى بعيدة ومستقلة عن أي فرد وعن أي عدد محدد من الناس ، وأن هذه النظرية تضع الحقيقة في مكان إلى ما بعد وليس إلى ما قبل فليست الحقيقة ثابتة لابد من العودة إليها ولكنها تأتى فيما بعد التحقيق . بمعنى أنها نهاية عجلة طويلة من التحقيق وإن كان يبدو أن بيرس يرى أنها تفرض نفسها على المحققين لأنها تبدو وكأنها عملية مصيرية تتكشف في النمو تجاه المعقولية المشخصة والتى تأتى كنتيجة لثبات معتقدات أو عادات معينة من الفعل والتى تأتى في النهاية عبر الطريق المجرد في التقرير الذي يقدم عن هذا التحقيق .

وبالتالى فليس الفكر هو الذي يثبت الحقيقة ولكنه الفعل الذي يتم ويأخذ في النمو إلى اعتقادات ثابتة هى عادات سلوكية تعبر عن أفكار عامة. الأمر الذي يجعلنا نتجه إلى عرض وجهة نظر جيمس رفيق بيرس وزميله والذي على يديه انتشرت وذاعت البرجماتيه باعتبارها برجماتيه بيرس مما أدى إلى وجود خلافات جوهرية في نظرية بيرس أدت إلى تغيير اسم مذهبه حتى لا يساء فهمه لنرى أوجه الشقاق والخلاف بين الإثنين في الروح العامة للفلسفة البراجماتيه .

نظرية الحقيقة عند وليم جيمس

الحقيقة هي ما يجعلنا نشكل الواقع ونسيطر عليه :

نظرية الحق عند جيمس تمثل لُب النزعه البراجماتيه وجوهرها وتمثل عنده القلب من الجسد ولقد عرض وليم جيمس لنظرية الحق الخاصة بمذهبه في كتاب البراجماتيه في مقال بعنوان معنى الحق .

ومعنى العلاقة المسماه حقيقة عند جيمس هي العلاقة التى تحصل بين فكرة أو رأي أو عقيده وبين موضوعها وتعنى الاتفاق مع الواقع ولذا فيقول :

> الحقيقة صفه أو خاصية لبعض أفكارنا فهي تعنى إتفاقها مع الواقع تماما مثلما يعنى الباطل اختلافها معه [١].

وإلى هنا وكما يشير جيمس فإن نظرة البرجماتيه تتفق مع النزعات العقلية في أن الحق هو اتفاق الفكر مع الواقع ولكن اختلاف الذي جاءت به البرجماتيه هو اختلاف في نظرتها إلى هذا الواقع الذي تتفق معه الفكرة أو تختلف [٢].

فليس الحق صفه آسنه راكده لاصقة للعبارة التى نضعها بهذا الوصف بل هو قابلية العبارة لأن تكون أداه للسلوك والعمل فإن كان فيها ما يهدينا إلى العمل الناجح فهي حق وإلا فهي باطل وكما يقول جيمس .

> إن امتلاك الأفكار الصحيحة تعنى في كل مكان امتلاك

---

(١) W. James, Pragmatsm, longmans Green co., London, ١٩١٣. P. ٢٠٦.

(٢) Sindny Hook, John dewey Philosopher of science and Freedom, Dewey's symposium, (Bewey and the spirit of pragmatism by callen, P. ٨) Barnes, Noble, New yourk, ١٩٦٧.

أدوات للعمل والأداء تقدر بثمن [1].

وهذا القول يمكن التعبير عنه بعبارة أخرى فنقول مع جيمس :

إن الحق هو ما كان الاعتقاد فيه أفضل من أفكاره، أفضل بالنسبة إلى طرائق سلوكنا في الحياة [2].

العملية الواقعية

إن هذه النزعة التى يقدمها جيمس مهتديه بمنهج بيرس وبصيغته التى وضعها والتى تبين مدى تأثر فكر هذه الروح التى يتشاركان فيها بالعلم ونتائجه ومنجزاته تحاول أن تستقصى ما يحدث بالفعل في صنع الحقيقة وأن تبين على أي الوجوه يتم التمييز بين ما هو حق وما هو باطل وتستخلص منها تصميماتها عن المنهج الذي يتوسع في تحديد طبيعة الحقيقة. ولذا فعندما تسأل البراجماتيه باعتبارها منهج في المعرفة فهي تقول :

إذا سلمنا بصحة فكرة معينة أو عقيدة معينة فما هو الفرق العملى الملموس الذي يحدثه كونها صحيحه في الحياة الواقعية الفعلية لأي أمرئ .

ما هي الخبرات التى ربما تختلف عن تلك الخبرات التى تحصل إذا كان الاعتقاد باطلا .

كيف ستحقق الحقيقة ؟ باختصار ما هي القيمة الفورية للحقيقة مقدره تجريبيا ؟[3].

---

(١) James, Op. Cit., P. ٢٠٧.

(٢) وليم جيمس البراجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، ص٣٥٢ .

(٣) الأمر في ذلك شأنه شأن الفروض العلمية نفسها ، فكيف يقرر العالم في معمله أن فرضا صحيحا ؟ يقرر ذلك بعد أن يرى النتائج التى تنتج من الغرض فإذا وجده مطابقا في نتائجه تلك لكل وقائع الظاهرة التى جاء الغرض ليفسرها كان عنده فرضا صحيحا وإلا فهو باطل فكذا الأمر في كل عبارة نقولها هي بمثابة فرض علمى نفرضه ويكون تحقيقه مرهونا بانطباقه على الواقع وليس في طبيعة شئ يجعله صوابا أو خطأ غير نجاحه أو فشله في تفسير الواقع .

البراجماتيه لا تنكر وجود الحق كما زعم البعض واتهمها باللاأدريه ولكنها تقرب الحق من ناحيته العلمية ومن ناحية أثره في حياة الانسان على هذه الأرض .

وفي وجهة نظرها أن الحق إذا كان لا يصلح في هذه الحياة ولا يؤدى الغاية منه فوجوده وعدمه سيان لأنها تريد أن ترى الحق عملا يؤدى لا أكثر ولا أقل .

الحقيقى هو المفيد، والمفيد هو الحقيقى :

من الواضح في هذه الفلسفة أنها ترى أن المعرفة لمجرد المعرفة هراء. فالمعرفة هي مؤثرات للعمل والنشاط والحياة . أما الإدراك لوجود شئ ، مجرد الشعور بوجود شئ فلا معنى له . لأن كل جزئيه من جزئيات المعرفة على حدة حافز لشئ آخر يتلوها ، فهي خطة تمهيدية لعمل سواء كان هذا العمل ماديا أم معنويا – إن كل جزئية ككل اختبارات الصدق تتشابه في صميمها. إنها تنحو دائما إلى شئ يتجاوز الدعوة الأولى وتتضمن دائما تجربة ما وتنطوى على مغامرة ومخاطرة وتحتمل الفشل كما تحتمل أملا في النجاح وتنتهي دائما إلى تقييم ما.

فالفكرة مفيدة لأنها صحيحة أو أن الفكرة صحيحة لأنها مفيدة إن كلتا العبارتين تعنيان بالضبط نفس الشئ ألا وهو أن لدينا فكرة تحققت ويمكن تحقيقها وإقامة الدليل عليها. فكلمة صحيحة هي التسمية الدالة على أن الفكرة تبدأ سبيل تحقيقها ونافعة هي التسمية الدالة على وظيفتها التى اكتملت في الخبرة [١].

إن جيمس ينظر مثله مثل بيرس على أن الحقيقة ليست سابقة على

---

(١) وليم جيمس ، البرجماتيه ، ص٢٤١ .

الفعل أو في الما قبل – لكنها تأتى بعد الفعل لاحقه عليه – فهي حدس يطرأ على التجربة – ولذا فالحق أو الصدق لا يكون في الجملة قبل النزول إلى معترك الحياة والعمل بل هو يطرأ عليها عندئذ فتصبح حقا أو صدقا حين نلمس أثرها الناجح في ميدان السلوك بمعنى أن الأحداث العملية وحدها هي التى نجعلها صادقة أو باطلة .

ومن هذه الملاحظات التجريبية تستخلص فلسفة جيمس مذهبها لأنه إذا كانت قضيه ما تدعى الصدق ، فإن نتائجها هي التى تستعمل لاختبارها .. ولذلك فإن ما يترتب على صدقها بالنسبة لأي مصلحة إنسانية وعلى الخصوص بالنسبة للمصلحة المباشرة التى تفصل بها هو الذي يقيم صدقها الحقيقى ويقيم صحتها وشرعيتها .

فالصدق يحدث للفكرة ، وهذا الصدق ذاته يتولد من الأحداث لأن صحة الفكرة مرهونة بحادثة أو عمل ولذا يقول جيمس :

> إن الأفكار الصادقة هي تلك الأفكار التى نستطيع هضمها وتمثيلها ووصفها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها وإقامة الدليل عليها ، والأفكار الخاطئة هي التى لا نستطيع ذلك معها [1].

وهذا هو الفرق العملى الذي يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكار صحيحة، وهذا هو المعنى للحقيقة ، لأن ذلك هو كل ما يمكن معرفته عنها .

فالمصلحة الانسانية شئ حيوى لوجود الحقيقة. فحين نقول أن الحقيقة ذات نتائج وأن ما ليس له نتائج فهو عديم الفائدة ، ويكون المقصود أن نقول أن الحقيقة ذات صلة بمصلحة انسانية ما ويجب أن تكون النتائج

---

(١) W. James . Op. Cit., P. ٢٠٧.

بالنسبة لأي شخص حل ما تثيره مشكلة واقعية وصولا إلى تحقيق غرض ما.

وامتلاك الحقيقة في حد ذاته كما يرى جيمس ليس هدفا أو غاية في حد ذاته فهو لا يعدو أن يكون طريقا تمهيديا إلى إشباع حاجات أخرى أشد حيوية ، ومع ذلك فالقيمة العملية للأفكار تنبثق من الأهمية التى لموضوعات تلك الأفكار بالنسبة لنا .

فإذا كان الأمر كذلك واتضح أن الحقيقة التى تعيننا هي حقيقة للإنسان وأن النتائج إنسانية كذلك فيجب أن تضيف أن النتائج يجب أن تكون عملية وأنها يجب أن تكون حسنه .

> فأيه فكرة تساعدنا على أن نعالج الواقع ومتعلقاته سواء كان ذلك عمليا أم فكريا بحيث لا تعرقل تقدمنا في ذرب من الإحباط والكبت وبحيث تلائم وتناسب حياتنا فسوف تتفق علاقة الطلب منها وستكون صحيحه لتلك الحقيقة الواقعه[1].

جميع النتائج لابد أن تكون عملية إن آجلا أو عاجلا بمعنى أنها تؤثر في أفعالنا بل إنها حين تعجز عن تغيير مجرى الحوادث تغييرا مباشرا تغير من طبيعتنا الخاصة وتجعل أفعالها مختلفة وبذلك تؤدى إلى إحداث آثار مختلفة في العالم – وشاهد الصدق في القضية هو أنها تمكننا من السيطرة على الأشياء لأنها خطه للعمل أو مشروع له ومحك الصواب هو القيمة الفورية في تجارب الحياه .

> إن الوفاء والجزاء والأرباح التى تجلبها الأفكار الصحيحة هي العلة الوحيدة لواجبنا في اتباعها واقتناء أثرها ، والفوائد

(١) W. James. Op. Cit., P. ٢٠٩.

المحسوسة والمنافع الملموسة التى تكسبها هو ما نعنيه بتسمية السعى في الطلب واجب [1].

فالحق هو ما يعيننا على المرور في هذا الواقع والسير فيه وتشكيله والسيطرة عليه . فليس يعنينا أن ننظر إلى العالم والواقع كما هو ونتأمله بذهننا، أو نرسم صوره مطابقة له، ولكن ما يعنينا هو التغلب على المشاكل التى تقابلنا والسيطرة على مقاديرنا .. ولذا فالمقياس هو ما ينتج من آثار نافعة تجعلنا نشبع رغباتنا ونحقق طموحاتنا وأهدافنا، ولذا فالحق هو المفيد والمفيد الذي يساعدنا في أساليب حياتنا هو الحقيقى، وبالتالى يمكننا أن نقول عن هذه الفكرة إنها صادقة لأنها نافعة أو أنها نافعة لأنها صادقة فهاتان القضيتان معا تحملان على الدقة نفس المعنى أو كما يقول جيمس :

إن الحقيقى في أوجز عبارة ليس سوى النافع الموافق في سبيل تفكيرنا ، كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا [2].

من هذه القضية البسيطة تستمد البراجماتيه تصورها العام للحقيقة باعتبارها شيئا مرتبطا ارتباطا جوهريا بالطريقة التى نتبعها في لحظة من لحظات تجاربنا وفي هوايتنا إلى لحظات أخرى تستحق أن نصل إليها.

ولما كانت الأفكار بمثابة خطط أو مرشد لنا في التعامل مع الواقع مع أجزاء الخبرة لذا فمعنى أن الفكرة صحيحة هو قدرتها على أن تساعدنا على أن نعمل بنجاح في الخبرة المعاشه ولذا يقول جيمس:

عندما تلهمنا لحظة ما في خبرتنا أياماً كانت بفكرة صحيحة

---

(١) W. James, Op. Cit., P. ٢٠٩.

(٢) وليم جيمس ، البراجماتيه ، ترجمة على العريان ، ص٣٥١ .

، فإن ذلك يعنى أن آجلا أو عاجلاً أننا سننغمس بتوجيه تلك الفكرة في جزئيات وتفاصيل الخبرة ثانيه ونعقد معها رابطة أو صلة نافعة [1].

ولكى نضرب مثلا بالمقصود بالنفع والفائدة [2]، ما فعله سير رونالد روس [3] مكتشف ميكروب الملاريا . فقد نبعت في عقل هذا الطبيب فكرة وهي أن بعض أنواع البعوض هي التى تحمل جراثيم الملاريا ، فالمقياس الحقيقى الذي تضعه البرجماتية هو أن تضع هذه الفكرة في ميدان العمل وتطلقها لكى تعمل وتتصرف فأن أتت بالغاية المطلوبة ، أي إن أتت بالفائدة والنفع فهي حق دون نزاع ، وإذا لم تؤدى لما وضعت له فهي باطلة لا حق فيها.

فإذا ما اتضح أن نتائج قضية ما حسنة على هذا الوجه تكون القضية ذات قيمة لأغراضنا وتكون بصورة مؤقتة على الأقل قد أثبتت أنها صادقة – أما إذا كانت نتائجها سيئة فنحن نطرحها باعتبارها عديمة النفع ونعدها قضية كاذبة ونبحث عن شئ آخر يكون أكثر إشباعا لغرضنا وكما يقول وليم جيمس فإن من صفات الفكرة الصحيحة أن تشير إلى شئ ما في التحقيق :

الأفكار التى تنبئنا أياً منها بما يُتوقع من الأفكار الصحيحة في كل هذا المجال الأول من التحقيق والسعى في مثل هذه الأفكار هو واجب إنسانى [4].

---

(١) وليم جيمس المرجع السابق ، ص٣٥٢ .

(٢) كان وليم جيمس شديد الاعجاب بسلفه جون ستيوارت مل أكبر اعلام النفعية التقليدية حتى أنه أهدى كتابه براجماتيزم إلى ذكرى مل الذي أخذ عنه وضوح العقل البرجماتى لأول مرة وتخيل أنه لو كان حيا إلى عهده لكان قائدا لهذه الحركة العملية .

(٣) يعقوب فام ، البرجماتيزم . مذهب الذرائع ، لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٣٦م – ص٢٦٨ .

(٤) وليم جيمس ، المرجع السابق ، ص٢٩٣ .

وقد شرح رونالد روس البعوضة ووجد في جوفها الجراثيم الحية كما اعتقد ، ووجد الطبيب أن النتيجة هي كما ينتظر فيما لو كانت فكرته حقا .

فكلمة الحق وكلمة النفع سواء بسواء مترادفتان فتقول عن فكرة إنها نافعة لأنها حق . أو أنها حق لأنها نافعة والقولان في المعنى سواء – أو أن الحق والنفع طرفان لخيط واحد أحدهما داخل العقل والآخر خارجه فعندما تكون الفكرة في أول سيرها نحو التحقيق نصفها بكلمة حق حتى إذا ما خرجت إلى عالم الخبرة عملا وصفناها بأنها نافعة [١].

إن الحقيقة كما يراها جيمس وبالشكل الذي يصر عليه بالنسبة لما يصدق على أي شئ في أي لحظة مثل المنطقة المرئية حول رجل يمشى في الضباب أو مثل ما اسمته جورج اليوت جدار الظلام تراه عيون السمك التى تخترق فرجه إلى المحيط الواسع فهي أي الحقيقة مجال واسع موضوعى تكبره وتوسعه اللحظات المتتالية وهي ناقدته وهي بعد ذلك إما أن تعانى التغيير وتكابده وإما أن تستمر بلا تغيير [٢].

ولما كانت الحقيقة متغيرة لتغير الخبرة وتدفقها وفورانها فإننا يجب أن نكتفي وأن نعيش على هذه الحقائق التى استطلعنا الحصول عليها مؤقتا لأن :

> الحقيقة على الإطلاق بمعنى ما لن تغيره أية خبرة هو بعد ذلك نقطة النظر المثالية التى نتصور أن كل حقائقنا المؤقتة سوف تتجه إليها ميلا وتقاربا [٣].

ولذا فإن هذه المثل المطلقة التى نصبو إليها ونعيش من أجلها إذا قدر

---

(١) W. James, Op. Cit., P. ٢٠٧.

(٢) رالف بارتون بيرى ، شخصية وأفكار وليم جيمس ، ترجمة محمد على العريان ، ث ٣٥٢.

(٣) وليم جيمس ، البراجماتية ، ص٢٦٢ .

لها أن تتحقق كلها . لأن الحق متطور ناقص في سبيله إلى الإكتمال والنمو وإلى أن يحدث ذلك فإن علينا أن نعيشوفقا لأية حقيقة يتسنىّ لنا الحصول عليها وأن نكون مستعدين غدا لأن ندفعها بالباطل وهناك كثيرا من الحقائق كانت موجودة باعتبارها طرق للفعل والسلوك وبعد ذلك إنتهي أمانها ولم تعد كما كانت . بل أصبحت باطلة تماما .

ويضرب جيمس أمثلة على ذلك بقوله :

إن علم الفلك البطليموسى والفراغ الإقليدى والمنطق الأرسطى وميتافيزيقا الفلسفة المشائية كانت مطلبا نافعا لعدة قرون . لكن الخبرة الإنسانية فارت وتعدت تلك الحدود ، ونحن لابد أن نسمى هذه الأمور صحيحة نسبيا فقط أو صحيحة في نطاق تلك الحدود من الخبرة ، أما على وجه الإطلاق فهي باطلة لأننا نعرف أن تلك الحدود كانت عرضيه وطارئة . وربما تكون قد استشرفها أصحاب النظريات القدامى تماما كما هو الشأن على يد المفكرين الراهنين [١].

ولما كانت الحقيقة تعنى سبلا نافعة وأفكارا مرشدة للدخول إلى الواقع والتعامل معه . فهي بالنسبة لجيمس ليست إسم مفرد بل إسم جمع بمعنى أنها سبل . التحقيق وأدوات التفكير يسعى الإنسان في طلبها لأن ذلك مطلبا نافعا ويؤكد جيمس ذلك بقوله :

الحقيقة بالنسبة لنا إسم جمع دال على سبل التحقيق مثلما الصحة والثروة والقوة فهي أسماء لسبل أخرى ترتبط بالحياة ويسعى في طلبها لأن السعى في طلبها يجزى [٢].

---

(١) W. James, Op. Cit., P. ٢١٠.

(٢) وليم جيمس ، المرجع السابق ، ص٣٥٨ .

أو بعبارة أخرى :

إن حسابنا للحقيقة هو حساب للحقائق في صيغة الجمع لسبل من الإقتصاد والإرشاد تنقض بالبرهان أو تدفع بالحجة ولكونها تشترك في هذه الحقيقة فإنها تجزى [1].

وجزاء الحقيقة هنا هو نفعها وتأثيرها النافع في حياتنا وواقعنا فمعنى أن لدينا حقائق هو أن لدينا سبلاً من الإرشاد ولدينا أدوات نافعة تعيننا على ربط الحوادث ربطا نافعا وعلى أن نحل مشاكلنا تجاه الواقع حلا مفيدا وعلى التعامل مع الواقع بشكل أفضل وأيسر كما يعبر عن ذلك جيمس نفسه :

إنها تجزى بإدخالنا أو إرشادنا نحو جزء معين من نظام ينغمس في نقاط متعددة من مدركات حسيه قد ننسخها عقليا أو لا ننسخها ، ولكننا نصبح الآن على أية حال في نوع من التعامل معها يحدد ما يسمى إبهاما بالتحقيق [2].

ويؤكد بيرس أن جيمس كان يعتقد في وجود حقائق متعدده بل ملايين الحقائق لأنه كان يرى أن كل ما يعتقد فيه الفرد بأنه حقيقة فهو كذلك ولذا فقد كان يؤمن إيمانا راسخا بوجود حقائق كثيرة بعدد الأفراد الموجودين في العالم.

إرادة الاعتقاد – أداة للنجاح والنجاة

رأينا أن بيرس وجيمس يتفقان في النظر إلى المستقبل دون الماضى ولذا كان الشئ الهام عند كل منهما أن نتعقب الآثار العملية الناتجة لأي فكرة من الأفكار حتى تتبين صدق هذه الأإكار أو عدم صدقها ، فإذا جاءت موافقة لما نبعت من أجله كانت صادقه . وهذه النتائج العملية بالتالى هي

---

(١) وليم جيمس ، نفس المرجع ، ص٢٥٨ .

(٢) رالف بيرتون بيرى ، المرجع السابق ، ص٣٥٥ .

نفسها التى تفرق بين فكرة وأخرى .

ولقد قدم جيمس مذهبه باعتباره منهجا متسقا يشترك فيه الناس جميعا ليفرق بين الصواب والخطأ مهما اختلفت معتقداتهم وأديانهم وهو يرى أن للمعتقدات الدينية أثرها البالغ في حياة أصحابها وهو في ظنه أثر نافع .

وعندما يفحص جيمس هذه العقائد فحصا دقيقا توخى أن يقارن بينها وبين كثير من المعتقدات التى نعتبرها مثلا عليا في حياتنا إنتهي إلى النتيجة التالية ...

> إن الإيمان الذي لا يتزعزع سند قوى لتأييد صدق قضية ليس في وسعنا أن نبررها عقليا [1].

فإذا كان الإنسان ما رغبة في الالتحاق بكلية جامعية والحصول على درجتها العلمية فما لم يكن عنده إيمان كاف بأن لديه القدره على العمل فيها فلن يتوصل البته إلى تحقيق ما يبغيه.

ومعنى هذا أنه إذا كان لديه إيمان كاف في نهوضه بالعمل على مشقته وإقباله على الدراسة على صعوبتها فسينتهي حتما إلى الإقتناع بقدرته ومن ثم إصابة النجاح . فهنا نرى أن إيمانه الذاتى كان عاملا فعالا في النتيجة التى خرج بها ، فبدون الإيمان وبدون اراده الاعتقاد The Will to Believe لن يستطيع الانسان أن يعرف ما إذا كان من الممكن له اشباع رغباته أو تحقيق مثله وهنا أحد مواضع الاختلاف بينه وبين بيرس في نظرية المعنى[2]. فبينما يتفق الاثنان على أن الجملة لا تكون ذات معنى إلا بمقدار ما لها من نتائج عملية تقع في خبراتنا البشرية يستطرد جيمس

---

(١) وليم جيمس ، إرادة الا عتقاد ، ترجمة محمود حسب الله ، مؤلفات الجمعية المصرية الفلسفية ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦م ، ص٣٢ .

(٢) Gallie (W.B), Op. Cit., P. ٣٨.

بالنظرية فيخرج بها عن حدودها .

فيرى جيمس أن بعض الأفكار والمعتقدات لها معنى مثل (الله موجود) [1] وشرح ذلك عنده أن الله أو وجود الله يستحيل بالطبع إثباته إذا احتكمنا إلى خبراتنا العملية لأننا لا نراه ولا نسمعه ولا نلمسه . وإذن فلا يجوز أن يكون ذلك طريق إثباته . ومع ذلك فهناك طريق غير مباشر إلى إثبات المعنى لهذه الجملة ، إذا رجعنا في ذلك لا إلى النتائج الحسية المباشرة بل إلى النتائج العامة التى تحدث في وجهة نظر المؤمن بصدقها . فالذي يؤمن بأن (الله موجود) يختلف شعوره في حياته عمن لا يؤمن بذلك فتراه مثلا متفائلا قوى الرجاء وبالتالى فهو مستبشر بحياته فرح مطمئن ، على خلاف نقيضه إذ يغلب عليه أن يكون متشائما منقبض النفس معدوم الرجاء والأمل ، وهذا الاختلاف في وجهة النظر كاف وحده أن يجعل للجملة معنى لما لها من نتائج .

ولا يسوق جيمس هذا المثل جزافا . بل يجعله تطبيقا لمبدأ مؤداه : هناك حالات تقطع فيها الشهادة بالصواب والخطأ وعندئذ لا إشكال في قبولها أو رفضها لكن هناك أيضا حالات كثيرة جدا تمتنع فيها هذه الشهادة الحاسمة. فماذا يكون موقفنا إزاءها ؟؟؟ [2].

يرى جيمس أنه في مثل هذه الحالات نأخذ بأنفع الفروض ويكون النفع هنا هو بعينه صدق الفرض الذي أخذنا به فانظر إلى هذا السؤال مثلا:

هل الحياة تستحق منا أن نحياها ؟؟ إننا لا نملك ما يعيننا على الإجابة الحاسمة لهذا السؤال . فسواء أجبت بالإيجاب أو النفي. جاز لمعارضك أن يسألك لماذا كان الايجاب أو النفي. دون أن تجد ما تقنعه به.

---

(١) زكى نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، ص١٧٧ .

(٢) زكى نجيب محمود – المرجع السابق – نفس الصفحة .

فليس محالا على إنسان أن يرى لنفسه أن الحياه لا تستحق منه أن يحياها .. والعجيب أن مثل هذا المتشائم قد ينتهي به رأيه هذا في حياتة إلى نوع من الحياه لا يكون بالفعل جديرا بالعناية أو الرعاية ومن وجهة أخرى قد تجد من يقنع نفسه بأن الحياة تستحق أن يحياها وتراه بفضل قراره هذا يجعل حياته بالفعل حياة جديره بالعيش وهكذا ترى أن الاعتقاد بالصواب في مثل هذه الحالة قد خلق الصواب فعلا فيكفي أن تأخذ بوجهة نظر معينة .

في أمثال هذه الحالات التى يمتنع فيها القطع بالصواب أو الخطأ لتحدث لك وجهة النظر هذه نتائج عملية في حياتك تجعل رأيك صوابا .

يقول جيمس مؤكدا ذلك :

> إذا كانت حياتك في خطر وكنت تخشى الغرق قبل أن تصل إلى الشاطئ فينبغى لك حينئذ أن تعتقد بوجاهة حاجتك . فبهذا الاعتقاد وحده يمكنك أن تقضى هذه الحاجة وإذا أبيت الاعتقاد قد تكون على صواب ولكنك ستهلك لا محالة . خير لك إذن أن تعتقد فسوف تكون على صواب لأنك ستنقذ نفسك ، إنك تجعل هذا العالم أو ذاك صحيحا صادقا بثقتك في واحد دون الآخر هنالك دائما عالمان ويظلان كذلك طالما لم تقم أنت بدورك [١].

---

(١) وليم جيمس ، إرادة الاعتقاد ، ترجمة محمود حسب الله ، ص٢٥ .

الفلسفات التى تؤمن بالتقدم والتى تأثرت بارادة القوة مثل نيتشه كانت تؤكد على ضرورة التخلص من العنصر الضعيف وابادته حتى يتسنى للمبدأ أن يحقق نفسه وهي هنا تختلف عن البراجماتيه التى تؤمن بأن الانسان لا يستطيع التكيف مع البيئة يتحطم دون اللجوء إلى تحطيمه بالفعل .

جون ديوى والأداتيه

الأفكار أدوات الكائن في التكيف مع البيئة:

يتصور جون ديوى الإنسان كائنا بيولوجيا يستغرق في عملية توافق مع البيئة التى يعيش فيها. ويلتمس ديوي مفتاحه إلى طبيعة المعرفة في الحقيقة القائلة بأن الكائن الذي يتم له التكيف بالبيئة يعيش . بينما الكائن الذي يفشل في ذلك مصيره حتما الهلاك.

فالحيوانات التى وهبت أيادى قابضة يتيسر لها العثور على الطعام بينما الحيوانات ذات الحوافر تجد مشقة كبيرة في ذلك، الحيوانات التى لها جهاز عصبى أكثر تعقيدا وأعضاء حس أشد حساسية وذاكره أقوى واستجابات أعم يمكنها أن تحقق التكيف بينما الأخرى لا يمكنها ذلك.

ويرى ديوى أن حياة الإنسان ليست في جوهرها إلا محاولة متصلة من جانبه ليتم له التوافق مع البيئة المحيطة به Adjustment والإنسان أو الكائن الحى بوجه عام الذي لا يستطيع ايجاد وسائل أو ذرائع يحقق بها توافقه مع البيئة مصيره حتما إلى الموت.

الأفكار في نظر ديوى لا تعدو أن تكون أدوات يستعين بها صاحبها لتحقيق التوافق مع البيئة فالفكرة آلة نافعة تعين صاحبها على الحياة والأفكار الفاشلة تؤدى بصاحبها إلى الهلاك. والأفكار لذلك هي هذه الأشياء والوسائل أو الذرائع Instruments التى يتلمسها الإنسان في حياته لتحقيق هذا التوافق.

ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن وجود تجربة إلا إذا تحقق هذا التوافق بين الذرائع وبين البيئة المحيطة، أما إذا فشل الكائن الحى في الاهتداء إلى هذه الذرائع فلا وجود للتجربة.

وليس هناك مغالاة كما يرى ديوى في القول بأن المادة والآداة تتكيف أحدهما بالأخرى في عملية الوصول إلى نتيجة سليمة فألوان الأفكار التى لدينا عن أهدافنا التى نرغب في الوصول إليها ينجم بعضها عن الحاجات التى تدعو إليها ملابسات جديدة تحيط بنا.

فإذا واجه شخص ما خطر الموت من الصقيع فهو يدرك مشكلة وقاية نفسه من البرد وفي هذه الملابسة تعرض له فكرة ما يقيه منه ويرى أن كهفا يعينه على ذلك ، وهو في هذه الحالة لا يدعو كهفا بل يدعوه واقيا فهذا ما يعنيه الكهف بالنسبة إليه . ذلك لأن جوهر مسعاه هو حماية نفسه ... لكن المحاولات الأولى لهذا الشخص كفرك يديه لتدفئتهما تبدو محاولات ضئيلة القيمة وحينئذ يحاول أفكار جديدة ... بعض الملابس خيمة، منزل ، .... الخ [1].

من هنا يرى جون ديوى أن المعرفة النابعة عن التفكير في صميمها معرفة تجريبية بالمعنى الطبيعى الذي تحمله كلمة تجريبى، فما لم نحاول تحقيق أفكارنا ونختبرها فلن يقيض لها أن تتحول إلى معرفة. والواقع أن المعرفة لا وجود لها إلا إذا أفضى التفكير إلى فعل تجريبى يحقق ما ذهب إليه ولكن الموضوع هنا موضوع لأننا بدأنا فيه التفكير أولا أي لأن التفكير قد سبقه ، والمعرفة يجب أن تكون موضوعية ولا يتم ذلك إلا إذا تحققت في الواقع التجريبى.

فالمعرفة في رأي ديوى:

> نشاط يستثار حين يظهر موقف من المواقف المتأزمة، فمثل هذا الموقف – صغيرا أم كبيرا – يجبر الإنسان على أن يعلل ويأخذ في الحسبان المادة الخام التى يحتويها الموقف

---

(١) Ratner (Joseph), Intelligence in the modern world modern library, New York, ١٩٣٩, P. ٤٣٢ - ٤٣٣.

والمادة المحسوسة الموجودة بالفعل وأن يحفر من أجل المزيد من المعرفة [١].

فتنظيم المادة الخام للموقف من أجل تحقيق أغراض بشرية هو الهدف النهائى للمعرفة [٢] وهذا يجعل ديوى من المفكرين الذين ينظرون إلى المعرفة بوصفها العملية الناتجة عن مواجهة الإنسان للطبيعة في سبيل تحقيق أغراضه واشباع حاجاته.

لا حقيقة دون إنسان واشكالية في الواقع

يرى ديوى أنه لا تفكير إلا إذا اعترضت الإنسان مشكلة تتطلب الحل .. بمعنى أنه لا تفكير إذا لم تجد حقائق الواقع متعارضة مع تحقيق أغراضنا على وجه من الوجوه .. فعندئذ نقف حيال ذلك الواقع نفكر كيف نغير من أوضاع عناصره وأجزائه بحيث يتخذ الوضع الذي يخدم أغراضنا، فليس هناك تفكير إذا ظل الإنسان سابحا في فكره بعيدا عن دنيا الحوادث الخارجية لأنه عندئذ يكون حالما أو كالحالم [٣].

والحقيقة عند ديوى، كما هي عند جيمس، هي علاقة تمثل تطابق الفكر مع الواقع. لكن التطابق ليس مجرد غموض أقصى وغير محلول لكنه تطابق بمعناه المعروف الشائع. فإن الموقف الملئ بالاتجاهات المتصارعة والمشكوك فيها يفجر التفكير باعتباره وسيلة التحكم فيها، وهذا الموقف ينتج

---

(١) Geiger (George R.), John Dewey in Perspective, oxford university press, ١٩٥٨., P. ٦٢.

(٢) Geiger (George R.) , Ibid, P. ٦٤.

(٣) Dewey (John) Quest for certainty, Minton black co., New York, ١٩٢٩, P. ٣٥.

عنه نتائجه المتوافقة وتخرج منه ثماره الخاصة [1].

ونظرة ديوى للمعرفة نظرة مختلفة عن نظرة التراث الفلسفي ككل وكما لمح جيجر فإن وجهة نظر ديوى تجاه فكرة Idea يختلف في إستخدامها عن أسلافه، فالفكرة عنده لا يمكن فصلها عن جنس المعرفة أو عن الموقف المشكل الذي يعتمل في الذهن.

وفي مثال معروف يقدم ديوى وجهة نظره. وهو مثال الرجل التائه في غابه من الأشجار - فإذا ما أخذنا هذه الحالة كنمط للموقف المتأزم فهي تتضمن موقفا محيرا. فالمشكلة هنا هي كيف يجد الرجل الطريق الصحيح للعودة للمنزل.

فما يحتاج إليه الرجل التائه في غابة من الأشجار هو خطة للفصل أو فرض يمكن تطبيقه أو خريطة متخيله تشير إلى طريق ممكن لخارج الغابة [2].

والرجل في هذه الحالة ليس في حاجة إلى أن يقدم نسخة أو صورة للعالم الذي يعيش فيه (الأشجار والأعشاب التى تحيط به وغيرها) ولكن ما يحتاج إليه هو افتراض يتضمن عناصر أخرى بجانبه تكون مدركة بشكل مباشر، لأنه إذا لم يكن بحاجة إلى فرض عملى أو خطة للفعل فالرجل لن يكون جينئذ في حيرة أو في مأزق ، أي لا يعتبر تائها أصلا.

والموقف يتجلى حين يتضح أن الرجل التائه يعرف جيدا أين يكون، فهو في الغابة في مكان آخر على عكس ما يرغب أن يكون وهذا ما يزعجه.

وديوى سار على نفس الخط الذي سار عليه السابقون من رواد البراجماتيه مثل بيرس وجيمس ، فإذا كانت الحقيقة هي أن أي فكرة تكون

---

(١) Dewey (John) How we think, D.C. Heath, Boston, ١٩١٠, P. ٥٥.

(٢) Dewey(John(, Op. Cit., P. ٥٠.

صادقة إذا ما اتضح الواقع فإن ديوى يرى..

أن الموقف المشكل هو المضمون الذي فيه كل شئ يقال عن المعرفة والحقيقة. أي مرجع يمكن العودة إليه ويمكن به فهم ذلك المفهوم [١].

فإن مؤدى الفكرة هنا (أي في الموقف السابق الإشارة إليه) والهدف منها هو العودة إلى ما يرغب أن يكون الرجل أي العودة للمنزل. وهذا ما جعل الفكرة تطرأ على الذهن .

وقد عبر ديوى عن الفكرة بالشكل المقبول وأشار إلى الشكل المرفوض لها في محاولة لتعريفها ..

إن الرجل ليس لديه بديل عن أمرين إما أن يتعجب بلا هدف أو أن يغير من هذه البيئة وهذا هو ما نعنى به فكرة[٢].

إن الفكرة تعتبر هي التفسير للبيئة ف حالتها الراهنة بالقياس إلى موقف مستهدف وهكذا يبدو كيف يمكن لفكرة أن تختلف عن فكرة أخرى. وأن تختلف عن خطة للفعل في إيجاد طريق الشخص. فالفكرة بمثابة طريقة نشأت مع شخص تائه ليجد نفسه سواء في نقطة البدء أو في المنزل ثانية باعتبار أنهما حدود هذه الفكرة Its Limits [٣].

وواضح أن الخطة التى تطرأ لذلك الرجل – التائه – الذي يريد أن يعود إلى منزله – لابد أن تكون ذات علاقة وثيقة بالموقف الراهن الماثل أمامه ولابد أن ترسم خطه واضحة التفصيلات لما ينبغى عمله.

---

(١) Geiger Dewey in perspective., P. ٦٩ .

(٢) Dewey (John), How we think, P. ٥٢.

(٣) Geiger, Op. Cit., P. ٧٠.

وتحقيق هذه الفكرة يتم في عمل وفعل، وهو معناها ووسيلة اختبارها واختيار صوابها في آن واحد أي أنه لا تمييز بين أن يكون للفكرة معنى وبين أن تكون صوابا.

بعبارة أخرى فنحن لا نحكم على الفكرة بأنها صواب على أساس معيار عقلى خالص فنفصل عن دنيا العمل بل نحكم بصوابها بالاحتكام إلى تنفيذها.

هكذا ينشأ الفكر وينمو مصاحبا لنشأة مشكلة عملية أولا، أو لتتابع حلقات من أفعال مؤدية إلى الغرض المقصود ، وهكذا فالفكر لا يتم فكرا إلا إذا ارتبط بما ليس فكرا وعكس ذلك إذا ظل دائرا حول نفسه[١]. ودوران الفكر حول نفسه يقصد به ديوى أن ينتقل من فكرة في الرأس إلى فكرة ثانية فثالثة فرابعة وهكذا. ولن يكون جديرا بهذا الإسم. إنما يكون الفكر فكرا حين يمتد إلى ما وراء الحدود النظرية إلى حيث العمل والتنفيذ.

فالفكرة لا توصف بأنها حق إلا إذا كانت دليلا هاديا يسدد خطى صاحبها في مرحلة السلوك أي مرحلة التنفيذ، فصوابها هو في هدايتها لصاحبها ، وليس صوابها صفة لاصقة بها بغض النظر عن أثرها في مجرى السلوك والعمل ، يقول ديوى ..

> الحق هو ما يهدينا هداية ناجحة – والإمكانية المحققة في مثل هذه الهداية الناجحة هي على وجه الدقة ما نعنيه بكلمة الحق [٢].

---

(١) كان صدق الفكرة عند الواقعيين من الفلاسفة والمثاليين صفة ننعت بها كائنا ساكنا لا حركة فيه ولا فاعلية ، إذ ننعت بها شيئا قائما برؤوسنا فنقول عن ذلك الشئ إنه صادق أو أنه حق إذا كان صورة صحيحة لأصل في الخارج وهؤلاء هم الواقعيين . أو إذا كان متسقا مع سائر ما يحتويه العقل من أفكار – هؤلاء هم المثاليون .

(٢) Dewey (John) Reconstruction in Philoso ½ hy P. ١٥٦.

فالعلاقة بين الأفكار والحقيقة هي علاقة واحد بواحد كما يقول ديوى وكلما كانت الفكرة متطابقة بشكل أقرب كلما كانت صادقة.

فالفكرة الناجحة - في حالة الرجل التائه - هي التى ستؤدى به إلى النجاح أو تحقيق الغرض وهو العودة إلى المنزل. وقد قيل أن ما يجعل فكرة الرجل صادقة عن بيئته هو توافقها مع البيئة الفعلية.

وبصفة عامة فإن الفكرة الصادقة في أي موقف تكون في اتفاقها مع الواقع ويؤكد ديوى أنه يتفق مع جيمس في هذه المقولة فهو يعيد ما قال به جيمس من قبل من أن الحقيقة هي اتفاق الفكر مع الواقع (١).

بعد ذلك يأتى دور اختبار الفكرة أو الاتفاق مع البيئة - بيئة الفكرة - ولنفترض أن الفرد قد وقف وحاول أن يقارن الفكرة مع الواقع فمع أي واقع سيقارن هذه الفكرة ؟؟ .

بالطبع ليس مع الواقع الحاضر لأن هذا الواقع هو واقعة هو - التائه - وليس مع الواقع الكامل لأنه في هذه المرحلة من التقدم لن تكون لديه الفكرة في أن يقف ويبحث عن النظرية الكاملة (٢).

وكما رأينا من قبل عند جيمس وبيرس من قبله فكذلك الأمر عند ديوى أن الحق أو الصدق صفة ننعت بها صيرورة وحركة وسيرا وفعلا فهو صفة غير ثابتة ، ويقتضى هذا الحق ألا يكون ساكنا أو سابقا على الإنسان وخبرته فلم يكن هنالك قبل الإنسان ومشكلاته ونشاطه في حل المشكلات حق أزلى إذ كيف يكون وليس هناك إنسان ولا إشكال ولا نشاط لحل ذلك الاشكال.

---

(١) Ratner, Intelligence in the modern world, P. ٩٣٥.

(٢) Ratner, Ibid, P. ٩٣٦.

الحق ليس سابقا على الخبرة الإنسانية
وليس ثابتا وساكنا

يقول ديوى إن الحل الموفق من كل الحلول المفترضة للإشكال هو الذي يسمى حقا ومن مجموعة هذه الحلول الموفقة لمجموعة المشكلات العملية في الحياة الإنسانية يتألف الحق.

إن الفرد في الموقف المتأزم لا يبحث إلا عن حل هذا الموقف الجزئى المشكل الذي وقع فيه . ولنفترض أن شخصا قد استخدم الفكرة بوسائل تحديداتها – الرجل التائه فإنه سيسير في الطريق حتى يصبح على أرض معروفة وطريق معروف لديه وحتى يجد نفسه قد وقف أمام منزله وهي النهاية المطلوبة والمرغوب فيها . وهنا فإنه يمكن للشخص أن يقول إن فكرته صحيحة فقد كان على اتفاق مع الحقائق وقد اتفقت مع الواقع وهكذا تعاملت معها بشكل مخلص وأدت إلى النتيجة المرغوب فيها خلال الفعل ، وأوضحت حالة الأشياء التى كانت موضع تأمل واعتزم تنفيذها [١].

فالإتفاق أو التطابق المطلوب – كما يراه ديوى – هو بين الغرض أو الخطة واسبابها وإشباعها ، وبين خريطة من العمل رُسمت من أجل هداية سلوك ومن أجل نتيجة مرغوب فيها بالعمل على أساس ما تشير إليه الخريطة.

يشترك ديوى مع جيمس أيضا في القول بأن الحق أو الزيف هما خاصية من خواص الأفكار وهذه الخاصية تسمى في حالة فقدان واحد منها للتطابق زيف، وما ينتج فإنه يتبع خطة الفعل التى ترمز إليها الفكرة إذا كانت قد نُفذت [٢].

---

(١) Dewey (John), How we think, P. ٥٧.

(٢) Dewey (John), Reconstruction in Philosophy, P. ١٦٥.

يقول ديوى:

> لإعترافنا بأن الحق هو نجاح التنفيذ - وليس يعنى إلا هذا - إنما يضع على الناس تبعة، هي أن ينفضوا أيديهم من الاعتقادات الجامدة في السياسة والأخلاق وأن يُخضعوا أعز معتقداتهم للإختبار العملى الذي يجعل النتائج مقياس الحق - وأن هذا التغيير في وجهة النظر يتضمن تغييرا في مركز السلطة وفي وسائل اتخاذ القرارات في حياة المجتمع [١].

والنظرة البراجماتيه تفترض عدم الثبات في القيم والمعايير وتعتزم بل تستوجب ضرورة تغييرها لتلائم الظروف القائمة - إذن فكل فرد مسئول أمام المشكلة التى تعتزم به ومسئول عن حلها حلا موفقا فيكون هذا الحل هو الصواب والحق.

فالأفكار عند ديوى تعمل مثلها مثل الفروض تُعدّل وتُفحص في ضوء نتائج منسوبة اليها فإذا سئل ما هي النتائج والإنجازات فإن الإجابة الوحيده الممكنة هي: هذه النتائج التى جاءت متفقة مع ما أثارته المشكلة [٢].

فإذا أردت أن تقطع بقلم أو تكتب بسكين فإن الخطة ستفشل وهنا يقع الفرق بين الحقيقة والصدق والخطأ فالسكين يقطع بشكل أفضل من القلم، والقلم يكتب بشكل أفضل من السكين فهل كلمة أفضل هنا تمثل شيئا ذاتيا أم

---

(١) هذا الخلاف بين الرأي التقليدى الجديد يتضمن اختلافا في الأساس الاجتماعى والأخلاقى . فقد كان المجتمع قديما مؤلفا من سادة يأمرون ورعيه تؤمر ، وبالتالى فهو مؤلف من فئة تفرض معيار الحق فرضا وما على الناس إلا أن يقيسوا أفكارهم إلى ذلك المعيار المفروض فإن طابقه كان صوابا وإلا فهي خطأ وهذه حالة من يريد أن يحافظ على النظام القائم لا يتناوله بالتبديل أو التعديل .

(٢) Dewey (John), Reconstruction in Philosophy, P. ١٥٢.

أنها رضاء عاطفي Emotional Satisfaction [١].

ليس الحال كذلك على الإطلاق لأن الحكم بأن السكينّ سوف يكتب بشكل جيد مثل القلم ببساطة فرض لن يعمل وهذا كل ما نعنيه بكلمة يعمل من معنى. ويعتقد ديوى أن الذي يعمل على التو يُعرف على أساس أنه وسيلة للحصول على رضاء أو إشباع مستمر.

وقد أصر ديوى على أن الموضوع الحقيقى للمعرفة يقع في النتائج المباشرة للفعل المنظم وقد أُخذت هذه العبارة على أساس أن ذلك خاص وجزئى ففي حالة العلوم الجزئية بدلا من رؤية أن المفاهيم العلمية ليست توضيحا لحقيقة أولية لكن على العكس فرجال العلم يقبلون النتائج المترتبة على عملياتهم الاختبارية باعتبارها تتضمن الموضوع المعروض [٢].

وحيث أن ديوى يتمسك غالبا بالاعتقاد بأن أي شئ يرضيه ويشبعه فهو حقيقى. فلابد أن نسمح بأن نقول بأن هذا الإشباع هو إشباع لنفسه أي للذات وهذا ما يجعله يشارك جيمس في رؤيته للحيقة بشكل ذاتى. خاصة وأن جيمس يرى أن النتيجة لابد أن تكون جزئية . لكن ديوى يرد على جيمس الذي أشار باتفاقه معه في هذه الحقيقة فينكر ذلك قائل:

> منذ أن أشار جيمس بقوله أن الحقيقة هي ما يعطى الإشباع فربما ألاحظ أننى لم أُوحد بين الإشباع بصدق أي فكرة ماعدا أن الإشباع يُثار حين تكون الفكرة – باعتبارها فرض عامل أو منهج – متفقة مع الموجودات المسبقة بشكل يحقق ما يُعتزم فعله بها [٣].

---

(١) Shlipp, Philosophy of John Dewey, P. ٢٠٣.

(٢) Dewey (John), The quest for cartainty, P. ١٦٥.

(٣) رالف بيرتون بيرى ، شخصية وأفكار وليم جيمس ، ص٣٦٥ .

وفي فقرة أخرى يقول:

إن الرغبة الوحيدة التى تدخل طبقا لوجهة نظرى هي الرغبة في حل المشكلة المتضمنة بشكل جزئى وأمين، والإشباع هو إشباع المواقف الموصوفة بالمشكلة والإشباع الشخصى قد يدخل فيها عندما تُثار، عندما يتم فعل أي وظيفة بشكل جيد طبقا لمتطلباتها نفسها ولكنها لا تتدخل بأي شكل في تقرير الثبات لأنها وعلى العكس مشروطة بهذا التقرير (١).

ليس هناك حقيقة كلية وانما هناك حقائق

يبدو أن جون ديوى يقف موقف مغايرا بالنسبة لمشكلة الحقيقة الأمر الذي دعا رسل إلى وصف الروح البراجماتيه بشكل عام باللا ادرية ، فتقرير الحقيقة عند ديوى ليس موضعا للشعور فإنه يعتمد على نظرية المعرفة والأفكار ويشبع ذلك كموضوع وظيفي أو علاج تجريبى ولذا فإن ديوى يقول :

إن الواقعية الجديدة تجد أن التفكير ببساطة أداه بالنسبة لموضوع المعرفة، من هذا المنطلق فهي ترى أن التفكير ليس إلا تمهيد سيكولوجى وغير متعلق بأي نتيجة بالنظر إلى طبيعة الموضوعات المعروفة (٢).

ويشير شليب في تفسيره لذلك بأن موضوع المقالات التى كتبها ديوى هو أن التفكير أداة للسيطرة على البيئة سيطرة تتأثر بالأفعال والتى لا توضع في الحسبان دون حل مسبق لموقف معقد في عناصر مؤكدة وعرض

---

(١) هربرت شنيدر ، تاريخ الفلسفة الأمريكية ، ص٤١٦ .

(٢) Dewey (John), Essays in Experimental Logic, P. ٣٠.

مصاحب للممكنات وهذا هو ما يسمى بالتفكير [١].

ويؤكد جيجر بأن ديوى عندما نشر كتاب المنطق كان يعد نهائيا لمعارضة مصطلح (حقيقة) ويزيل هذا المصطلح من قاموسه الفلسفي، ويعتقد أن ديوى كان يحاول وصف ما يحدث وما يصير أو ما يستمر ولهذا فهو يبدو أنه يفترض أن الحقيقة إسم يتفق مع سلسلة من الحقائق بدلا من كونها Substantative [٢].

وهذا يعنى أن ديوى يمر على حل المشكلة (كل المشكلة) التقليدية للحقيقة وهو بالتأكيد قد حاول أن يمر عليها وأن يعبر فوق كل حديث عنها. فديوى يرى أن مهمة التفكير هي السيطرة على التدفق والسيلان الجارى في الخبرة الدائمة التغير والتحكم في هذا التغير لصالح الإنسان الأمر الذي يجعل هذه الروح تقف موقفا عدائيا عدوانيا تجاه الطبيعة [٣].

---

(١) Chlipp, Philosophy of Dewey, P. ٢٠٥.

(٢) Gieger, Dewey in Perspective, P. ١٦٠.

(٣) لنظرية التطور أثر لا يمكن إغفاله لظهور الحركة البرجماتيه كلها وليس لحركة جيمس أو ديوى وحده ، وقد ظهرت النظرية في منتصف القرن الماضى فأحدثت آثارها في علم الحياة وتصور الإنسان والكون والقيم الروحية . ولقد أثرت النظرية فيمن أثرت على بيرس وجيمس وديوى على السواء . ويمكن القول بأن تأثير التطور كان أعم وأشمل من تأثير التجريبين من الإنجليز في البرجماتية .. وذلك أن جيمس تأثر بالمدرسة الإنجليزية دون بيرس وديوى الذين تأثروا بالفلسفة الألمانية . أما نظرية التطور فقد أثرت في الثلاثة جميعا . وقد ذهب داروين إلى أن القانون الأساسى في العالم هو التغير والصيرورة والانتقال من حالة لحاله لكى يتلائم الكائن الحى مع البيئة وأن الثبات في الأنواع أمر يجب القضاء على تطوره .

آثار فكر داروين

يبدو أن ذلك راجع إلى تأثر ديوى بداروين تأثرا عظيما الأمر الذي جعله يشير إلى أن داروين كان تأثيره كبيرا على الفلسفة، وركز ديوى في إشارته على أن داروين نقل التغير والتدفق من عالم الطبيعة إلى عالم الحقيقة فأصبحت متغيره على الدوام وليست كما يشيع أصحاب المذاهب العقلية بأنها ثابتة ساكنه(١).

الأمر الذي دعا سيدنى هوك (٢) إلى أن يشير إلى أن خصوم ديوى كلهم قد وجدوا الحقيقة ماعدا هو لأنه لم يكن يبحث عن إسم الحقيقة. فالحقيقة كما تبدو عند ديوى لابد أن ينظر إليها على أنها شئ وصفي ظرفي adverbial - adjective وبالتالى ستكون رمزا أكثر فعالية إذا ما استطعنا أن نفسرها أو نترجمها إلى Trued أو Truely مما يجعلها تمثل شيئا جمعيا أكثر مما تمثل شيئا منفردا.

---

(١) لنظرية التطور أثر لا يمكن إغفاله لظهور الحركة البرجماتيه كلها وليس لحركة جيمس أو ديوى وحده ، وقد ظهرت النظرية في منتصف القرن الماضى فأحدثت آثارها في علم الحياة وتصور الإنسان والكون والقيم الروحية . ولقد أثرت النظرية فيمن أثرت على بيرس وجيمس وديوى على السواء . ويمكن القول بأن تأثير التطور كان أعم وأشمل من تأثير التجريبين من الإنجليز في البرجماتية .. وذلك أن جيمس تأثر بالمدرسة الإنجليزية دون بيرس وديوى الذين تأثروا بالفلسفة الألمانية . أما نظرية التطور فقد أثرت في الثلاثة جميعا . وقد ذهب داروين إلى أن القانون الأساسى في العالم هو التغير والصيرورة والانتقال من حالة لحاله لكى يتلائم الكائن الحى مع البيئة وأن الثبات في الأنواع أمر يجب القضاء على تطوره .

(٢) Dewey (John) Reconstruction in Philosophy, P. ١٠٥.

وردا على سؤال يقول أن البراجماتيه تجعل الحقيقة شيئا ذاتيا وبالتحديد هذا الإشباع الذي تقدمه للأفراد عن طريق الأفكار بيّنما كل شخص يعرف أن حقيقة الأفكار تعتمد على علاقاتها بالأشياء يجيب ديوى بأن الإشباع الذي يعتمد عليه البراجماتى هو التكيف الأفضل مع البيئة للكائنات الحية مع بيئتها والذي يتأثر بالتحولات في البيئة خلال تكوين الأفكار وتطبيقها[1].

فالبحث عن الثابت والحقيقة في نظر ديوى ليس موضوعا لقاموس لكنه نتيجة لقرار يُنَفذ ويُسيطر على النشاط الإنساني لا ليُحلل ولهذا السبب فلكى نسأل عن معنى الصدق والحق والخير والجمال لابد أن نشير إلى موقف [2].

وفي نقده للمعرفة العقلية التى كان همها الشاغل البحث عن الثابت غير المتغير يؤكد ديوى وجهة نظره التى تأثرت كما أشرنا بنظرية داروين فيقول [3]:

> كان التغير يُنظر إليه كمجرد سيلان وتحول فإذا ما أردنا معرفة حقيقة معينة ، معنى ذلك أن نمسك بنهائية أولية تحقق نفسها من خلال التغير الحادث وتتمسك بهذه التغيرات وتضعها داخل إطار حقيقة ثابتة .
>
> ولكى نعرف بشكل متكامل معناه أن نربط الأنواع الخاصة إلى نهاياتها المفردة وخيرها الخاص بشكل تأملى عقلى طالما كان منظر الطبيعة الذي يواجهنا في تغير مستمر فالطبيعة كما تُعرف مباشرة وتُختبر بشكل فورى لا تُشيع

---

(1) Sidney Hook, John Dewey's Symposium, P. ٢٥.

(2) Shlipp, Op. Cit., P. ٢٠٤.

(3) Gieger, Op. Cit., P. ١١٥.

شروط المعرفة ولا تتفق مع شروط المعرفة.

فالخبرة الإنسانية في تغير ولذا فإن أدوات الإدراك الحسى وأدوات التدخل التى تعتمد على الملاحظة تُدان بشكل مسبق، وقد أجبر العلم على أن يكون هدفه معرفة الحقائق الموجودة وراء عملية الطبيعة وأن ينفذ من خلال بحثه من أجل هذه الحقائق بوسائل الأشكال العقلية التى تعلو المزاجات المعادية للإدراك .

ولكن ديوى يحول هذا الموقف إلى موقف جديد متأثر بداروين لأنه وجد أن هذه النظرية العقلية التى تبحث وراء الخبرة الراهنة عن حقيقة سابقة وثابتة تخالف الواقع الذي بدا جليا أنه هو نفسه هذه الخبرة المتدفقة والتيار الدائم السيلان.

ويقول عن تأثير داروين عليه.

إن تأثير داروين على الفلسفة يقع في أنه أحال ظاهرة الحياة لمبدأ التغير . وهنا فقد حرر المنطق الجديد من أجل تطبيق العقل وعندما قال عن الأنواع ما قاله جاليليو عن الأرض Eepur se mauve فقد أظهر لأول مرة وإلى الأبد أفكارا عضوية تجريبية وأبان العقل باعتباره آلة الاسئلة والبحث عن التفسيرات [1].

ويقول في فقرة أخرى:

يوجد الآن نوعان من التأثير خلفهما المزاج الداروينى من ناحية: هناك مجهودات مخلصة وحيوية لكشف مفهوماتنا

---

(١) Dewey (John), The Influence of Darwin in Philesophy, P. ١٠.

الفلسفية التقليدية طبقا لمطالب هذا المزاج ، من جهة أخرى:
هناك دحض مؤكد للفسلفات المطلقة وتأكيد على نوّع من
المعرفة الفلسفية يختلف عن هذه المعرفة الناتجة عن العلم [١].

إن المعرفة التأملية أو العقلية من الصعوبة في رأي ديوى أن تكون نظرية على الإطلاق لأنها عبارة عما يمكن تفسيره وما يجب تفسيره هو بالتأكيد التدخل العام والنشط والمختار للأفكار باعتبار أنه يعمل في الحل الفعلى للمشكلات.

فالتغير في رأيه سيكون علامه على إمكانيات جديدةو وغايات متجددة يمكن الحصول عليها ويصبح تنبؤا بمستقبل أفضل ويشترك مع التطور ولا يشترك مع الوهم والإنحدار – ولذا فإن المواقف والأحداث لا تطير بهذا الشكل مع معرفتنا بل يُستفاد منها ويُعمل على تنظيمها – فهي عوائق لأغراضنا ورغباتنا وايضا فهي وسائل لإنجاز وتحقيق هذه الأغراض والرغبات . وبالتالى فإن المعرفة تتوقف على أن تكون تأملية لكى تصبح عملية فليس المفروض أن نرسم صورة للعالم الذي نعيش فيه أو أن نقوم بتحليله عقليا ولكن المفروض هو تغييره وإعادة تشكيله والسيطرة عليه والتحكم في تدفقه وسيلانه وهذا يقتضى أن تكون عواطفنا ومشاعرنا تجاه الطبيعة عواطف عدوانية وأن يكون موقفنا موقف مبادرة ومبادأة واندفاع شجاع لا هروب إلى علم عقلى خالص سلبى [٢].

---

(١) dewey (John), Ibid, P. ١٠.

(٢) Dewey (John), Reconstruction in Philosophy, P. ٢٠٩.

النظرة إلى المستقبل

ولقد كانت نقطة الهداية والبداية عند ديوى في هذه النظرة التى ترمى ببصرها إلى الأمام وإلى المستقبل قراءته لكتاب مبادئ علم النفس الذي كتبه وليم جيمس ولقد استخدمه ديوى في تكوين منهجه وخطة تفكيره في البحث (١).

وقد اشار الكتاب إلى أن العلامة الدالة على وجود العقل في أية ظاهرة سلوكية هي أن نلحظ فيها استهدافا لغايات مستقبلنا واختبار للوسائل المؤدية إلى بلوغ تلك الغايات.

وقد كان من نتائج ذلك:

أ- أنه نظر إلى العقل باعتباره سلوك ذو طابع معين ليس هو بالكائن الروحانى الغيبى الذي يختلف عن الجسم الحى الفعال ، كما هو الرأي عند الفلاسفة المثاليين ، وديوى نفسه – في مرحلة مبكرة من مراحل فكره الأولى – كان يرى ذلك متأثرا بالطابع الهيجلى .

ب- إن القيم والغايات التى بمقتضاها يعمل الإنسان ويُعنى إما أن تكون جزءا لا يتجزأ من طبيعة العالم الخارجى نفسه ، أو أن تكون من خلق الإنسان يخلقها لتكون له وسائل يوائم بها بين نفسه وبين العالم الطبيعى أو المجتمع الذي يعيش فيه(٢).

وحتى مع كلا الفرضين فإن هذه القيم والغايات والأفكار ليست شيئا سابقا وجوده على العالم الطبيعى أو الإنسانى (المجتمع) بل تنشأ نتيجة لازمه لكفاحه واتصال الإنسان ببيئته ومحيطه إتصالا يظهر فيه هذا الكفاح واختيار الإنسان لإسلوب معالجته للمواقف الجزئية التى تعترضه أثناء حياته.

---

(١) رالف بيرتون بيرى ، شخصية وأفكار وليم جيمس ، ص٣٥٥ .

(٢) زكى نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، ص١٦٦ .

فجوى ديوى هنا يتفق بشكل شبه مباشر مع وليم جيمس الذي كان يعتقد أن الحقيقة تنبع في الما بعد ، في المستقبل، يصنعها الإنسان بكفاحه ونضاله وكدحه أو كما يقول:

نحن نصنع الحقيقة بايدينا وليست هناك قوة أخرى تفرضها علينا حقابشكل ما أو بآخر[1].

فالإنسان إذا ما نشط حيال بيئته الطبيعية والاجتماعية فإنما يكون المستقبل هو رائد نشاطه، أي أن معنى نشاطه هذا لا يكون إلا بالنظر إلى ما يسفر عنه من نتائج من شأنها أن تغير أوضاع الأشياء تغييرا كبيرا أو صغيرا يكون سببا في إزالة المشكلات التى اعترضت سبيله.

لقد أخذ ديوى المعرفة على أنها إستخدام للأفكار باعتبارها علامات لتجارب ممكنة في المستقبل في إسلوب مرضى وهذه الخبرات المستقبلية باعتبارها تُحدد التحقيق له تكون حالات للمعرفة أي إستخدام الخبرات المتاحة كعلامات لشئ آخر، وهنا فإن ما يحدد المعرفة ليس أي شئ آخر بأي معنىمعروف على الإطلاق ولكن جريان حدوث الإشباع الغير معروف.

ولذا يقول ديوى مفسرا الكلية أو العمومية التى تعنيها كلمة فلسفة :

ليس معنى الكلية الإجمالية عملية الجمع الكمية التى لا أول فيها بل معناها تماسك الاستجابة بالنسبة إلى كثرة الأحداث التى تقع والتساوق ليس معناه الهوية أو التطابق الحرفي، فمادام الشئ الواحد لا يحدث مرتين فالتكرار الدقيق لرد الفعل ينطوى على شئ من عدم الملائمة. بل تعنى المساوقة الإطراد أو إستمرار عادة سابقة في الفعل مع إعادة التكييف

---

(١) وليم جيمس ، البراجماتيه ، ص٢٥٢.

الضرورية لاستبقاء الحياة والنمو [1].

وفي إشارة يبدو أنها قد تعنى بيرس أكثر من غيره وفيها تطوير لفكرة ديوى عن المعرفة والنظرة المستقبلية مع نقد موقف العادة التى قال به بيرس يقول ديوى :

> إن وظيفة المعرفة أن تجعل خبرة ما متاحة بحرية في خبرات أخرى وكلمة بحرية تعين الفرق بين مبدأ المعرفة ومبدأ العادة فالعادة تعنى أن الفرد يحدث له تعديل عن طريق خبره ما، وهذا التعديل يشكل استعدادا مسبقا لفعل أيسر واشرفا عليه في اتجاه مشابه لهذا مستقبلا . وبذلك تكون لها أيضا وظيفة جعل خبره ما متاحة في خبرات أخرى تالية وهي – العادة – في حدود معينة – تؤدى هذه الوظيفة بنجاح ولكن العادة بمعزل عن المعرفة – لا تعمل حسابا لتغير الظروف أو الشروط الجديدة والاحتياط للتغير ليس جزءا من نطاقها لأن العادة تفترض التشابه الأساسى أو الجوهرى بين الموقف القديم والجديد لكن المعرفة الكاملة المثلى حرية أن تمثل شبكة من الصلات المعادلة بحيث تقدم أي خبره قديمة نقضطة ذات تمييز منها نصل إلى المشكلة المعروضة في خبرة جديدة، وبينما العادة تمدنا بطريقة واحدة ثابتة للتصدى للموضوع نجد أن المعرفة تعنى إمكان الاختيار من نطاق من العادات أوسع بكثير [2].

---

(1) جون ديوى ، الديمقراطية والتربية ، ترجمة نظمى لوقا ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٨ ، ص٢٨٩ .

(2) جون ديوى ، المرجع السابق ، ص٣٠٣ .

إن علاقات الحقيقة في نظرى ديوى علاقات فكرة إلى خبرة مستقبلية عندما يعتزم أن توصى بطريق للسلوك يقود المفكر إذا ما فعل متأثرا بها للإستمتاع بهذه الخبرة المستقبلية ... وخيريه فكره ما في هذه العلاقة هي قدرتها على خدمة الغرض المعتزم بشكل موثوق به ، فإن التساؤل عن حقيقة أي شكل آخر لن يثار وهذا جوهر هذه النظرية في أن تفهم منها أنها لن تُثار مرة أخرى.

ويؤكد ديوى هذه النظرة التى تشخص للأمام بقوله :

إن مرجع المعرفة هو المستقبل أو التطلع للأمام فالمعرفة تُقدم وسيله فهم أو اضفاء المعنى على ما لم يزل جارياً وما سيتم عمله [١].

يقول:

عندما تكون المعرفة مقطوعه عن الاستخدام فيما يعطى المعنى لما هو معمى ومحير ، فإنها عندئذ تسقط من الوعى تماما أو تغدو موضوع تأمل جمالى[٢].

ويؤكد أن المعرفة وتطبيقها معنيان بالمستقبل .

ان امكان التطبيق على العالم لا يعنى امكان التطبيق على ما مضى وانقضى ، فهذا خارج نطاق الموضوع بسبب طبيعة الحالة. بل معناه امكان التطبيق على ما لم يزل جاريا وما لم يزل غير مفروغ منه في المشهد المؤثر الذي نحن بصدده، السبب في أننا نغفل هذه السمه [٣] - اعتبار ما مضى

---

(١) جون ديوى، نفس المرجع ، ص٣٠٣.

(٢) جون ديوى ، المرجع السابق ، ص٣٠٣.

(٣) جون ديوى ، نفس المرجع ، ص٣٠٣.

وصار بعيدا عن متناول يدنا معرفة [1] - اننا نفترض اضطراد الماضى في المستقبل ولا نستطيع أن نتصور العالم الذي تكون معرفة الماضى فيه غير معينة على توقع المستقبل وابقاء المعنى عليه ، وبذلك نجهل أو نتجاهل المرجع المستقبلى لا لشئ لأنه متضمن في المعرفة أو التفكير بصورة لا تقبل الشك [2].

الخلافات بين بيرس وجيمس وديوى

أ- الحقيقة تكتشف بتطور تجريبى عند بيرس.

ب- والحقيقة في صيرورة مستمرة عند جيمس وديوى.

جـ- الفردانيةن والعمومية بين بيرس وجيمس ديوى.

لقد حاول بيرس أن يضع نظرية في المعنى والمنهج تبرز معانى الأفكار العقلية وأكد على أن أية فكرة يصعب فهمها إلا من خلال الآثار العملية المترتبة عليها فإذا ما فهمنا هذه الآثار فإن مفهومنا عنها هو الذي يحدد مفهومنا عن الفكرة. وهذا يتم من خلال النظر إلى الحقيقة باعتبارها شئ ثابت ومصيرى يتكشف عبر تطور تدريجى للعمليات التجريبية والتى

---

(١) جون ديوى ، نفس المرجع، نفس الصفحة .

(٢) لنقل على سبيل المثال وتطبيقا لنظرية ديوى في أن المعرفة نظره إلى الأمام أن التفكير كان في بداية القرن يتناول الإنسان التكنولوجى أي الانسان الذي يعيش عصر التكنولوجيا، ثم بدأ بعد منتصف هذا القرن بقليل يتناول إنسان عصر الفضاء أي الإنسان الذي يعيش حقبه غزو الفضاء. والآن فالتفكير يدور حول موقف الإنسان من عصر حرب الكواكب أو الفلك الأمر الذي دعا الولايات المتحدة أن ترسل إلأى الفضاء مجموعة كبيرة من العلماء في مختلف التخصصات.

هو منهجنا في فهم أفكارنا العقلية أو ما أطلق عليه بيرس العادة التجريبية، بيد أن جيمس توسع في الآثار العملية المترتبة على الفكرة وفرق بين آثار الفكرة المباشرة وغير المباشرة ، وأكد على أن بعض الأفكار يصعب البرهنه عليها تجريبيا ، وبذلك ترك للفرد حرية الاعتقاد بمعتقداتت بعينها دون أن تخضع للتجريب . وأضاف للحقيقة فكرة التغير والصيرورة وأكد على أنه ليس هناك حقيقة بقدر ما هناك تحقيق، فنحن في طريقنا إلى وضع الحقيقة([1])، فالحقيقة عند جيمس كما يتضح من عبارته السابقة سياله ومصنوعة فمن الآن نفسه وهي في طور التحقيق وهذا ما يختلف تماما عما ذهب إليه بيرس بصدد الحقيقة باعتبارها شئ يُكتشف عبر التطور التجريبى نحو المعقولية الكاملة باعتبارها عادات تجريبية.

وإذا ما انتقلنا إلى جون ديوى نجد أنه يتفق مع ما قرره جيمس ويشاركه نظرته إلى الحقيقة باعتبارها متغيرة وفي صيرورة، وأنه وقد تاثر بنظرية داروين التى أحال فيها الحياة إلى مبدأ التغير كما أكد ذلك ديوى نفسه ([2]).

وفي هذا الصدد يرى جالى Gallie([3]) أن البرجماتيه عند بيرس بدأت كما هو واضح من مقاله كيف نجعل أفكارنا واضحة باعتبارها نظرية في المعنى وليست نظرية في الحقيقة كما أصبحت عند جيمس فيما بعد فلقد كان بيرس يقصد المكتشف عن الحقيقة ولذا فقد كانت عنايته بالمنهج أشد من طبيعة الحقيقة نفسها كما فعل جيمس وديوى من بعده.

فإذا ما انتقلنا إلى فكرة العمومية التى يعتقد بها بيرس والتى يقرر

---

(١) وليم جيمس ، البرجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، ص١٩٥ .

(٢) Dewey (john), The influence of Darwin in ilosophy, P. ١٠.

(٣) Gallie, Op. Cit., P. ٢٠.

فيها أن الحقيقة هي ما أجمع عليه الباحثين، فإننا نرى أن اشارته إلى الحقيقة توحي بأنه يدعو إلى مشاركة جماعية في تقريرها . وهذا ما ذهب إليه ديوى[1]، بينما يأتى ذلك على خلاف ما يراه جيمس – بعد دراسات النفسية والدينية – من أن هناك تجارب ذات معنى لصاحبها وهذه التجارب لا يمكن البحث في معانيها أو محاولة اكتشاف المعانى المرتبطة بها تجريبيا لأنها ليست لها نتائج تجريبية فهي تمتد إلى خارج أو تتعدى النطاق التجريبى ، وبالرغم من ذلك فلها نتائج عملية في سلوك الفرد وتصرفاته ، ومن ثم كان رأيه الخاص بصواب عبارة مثل « الله موجود » حيث أن الفرد المُعتقد في صوابها ستتغير وجهة نظره إلى الحياه وطريقة سلوكه ومن هنا يكون صدقها له مهما يكن من أمرها عند سائر الناس [2].

ولقد كان ذلك سببا في ذيوع الفكرة وانتشارها باعتبار أن ما يعتقد فيه الفرد أنه حق فهو كذلك وهو المفيد لأن له نتائج عملية في حياته وتصرفاته طالما أن المعتقدات هي أدوات للسلوك.

ويتفق ديوى مع بيرس في نظرته إلى جماعية الحقيقة فهما يجعلان النتائج مرهونة بالمجتمع أي اتفاق الأفراد فلا فرق عندهما بين المنهج العلمى عند مجموعة العلماء في المعمل وبينه وبين مجموعة الأفراد في المجتمع. فالعالم لا ينفرد في معمله بالنتيجة التى ترضيه هو بغض النظر عن زملائه، لكن يتحتم عليه أن يعر نتيجة تجاربه على الزملاء الذين يقررون نجاحها في حل المشكلة التى هي موضوع البحث فالنجاح المقصود عند بيرس وديوى هو نجاح بالنسبة لمجموعة الأفراد [3].

---

(١) Peirce, Collected papers, ٥. ٧٤٥.

(٢) وليم جيمس ، إرادة الاعتقاد ، ترجمة محمود حسب الله ، ص٣٥.

(٣) زكى نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، ص٢١١.

وقد كتب بيرس لجيمس مشيرا إلى فهمه الخاطئ للبرجماتيه البرجماتيه التى وضع هو أساسها وعلى الرغم من امتداحه طريقة جيمس في التعبير وتاثيره على مستمعيه إلا أنه نصحه بأن يكون تفكيره أكثر انضباطا وانتظاما وانتهي بقوله « ما الفائدة إذا كانت ستقتصر على فرد واحد ؟ إن الحقيقة عامة »[1].

أما بالنسبة لموقف ديوى تجاه الحقيقة فهو يبدو أقرب منه إلى جيمس منه إلى بيرس والدليل على ذلك صحة ما قاله سيدنى هوك إن إعداء ديوى كلهم وجدوا الحقيقة ما عداه [2] حيث أنه لم يضع نصب عينيه البحث عما يسمى حقيقة وذلك لتأثره بنظرية داروين لذا فهو يقترب من الهدف العام الذي يشارك فيه سلفه بيرس وجيمس وهو محاولة وضع نهج أو البحث عن منهج يستطيع به الإنسان مواجهة الطبيعة المتغيرة باستمرار.

واضيف إلى ما تقدم رأي ديوى بصدد الفردانية والعمومية ، فعلى الرغم من اقترابه إلأي جيمس إلا أننى لا استطيع أن أجزم بأنه يعتقد بالفردانية ولا بالعمومية ولكنه يستردد بين الفردانية أحيانا والعمومية حينا آخر ، فهو يتفق مع بيرس في النظر إلى الأفكار باعتبارها وسائل أو ذرائع تضبط السلوك وتوجهه في تحقيق غايات الإنسان الأمر الذي يتفق مع رؤية بيرس أن الأفكار الكلية ما هي إلا عادات سلوكية اعتادها الإنسان ليتصرف بها في المواقف المختلفة العملية ، فكأنما الفكرة الواحدة من هذه الأفكار الكلية هي بمثابة خطه تضبط السلوك وتوجهه لذا نراه قد اتخذ نفس موقف بيرس تجاه عمومية الحقيقة وأعلن صراحة أن موقفه يتفق وموقف بيرس

---

(1) R.B. Berry, Thought and character of W. James, Vol ١١. P. ٤٣٧.

(2) Sidny Hook, Op. Cit., P. ١٢.

من أن الحقيقة هي ما يتفق عليه جميع الباحثين.

وبرغم صراحة ديوى هذا والذي يتضح فيه اقترابه من العمومية إلا أنه ذكر في كتاب آخر ما يفيد من إقترابه من فردانية جيمس [١] فقد نسب إليه جيمس أنه قال أن الحقيقة توجد في الإشباع وأن ما يشبع الرغبة وتحقيق الفكرة التى قد تطرأ في ذهن الإنسان في موقف مشكل كالموقف الذي طرحه ديوى في كتابه [٢].

هي الفكرة الحقيقة التى تؤدى بالرجل التائه في غابه إلى طريق العودة الصحيح إلى المنزل فإن الإشباع هنا هو السبب الرئيسى وراء بزوغ الفكرة في ذهن الرجل.

وفي كتابه الديمقراطية والتربية والذي يرى البعض أنه عرضا وافيا لمذهب ديوى الأداتى، يشير إلى الحقيقة باعتبارها ما يربط أجزاء الخبرة بأجزاء أخرى، فإذا الخبرة هي كما يراها ديوى ما يوجد في العالم من أشياء وأحداث وأفكار يراها الفرد المدرك ويعيشها بالفعل فالحقيقة إذن هي ما يربط بين أجزاء العالم المختلفة أو هي ما يجعلنى على مقدرة في التحكم والضبط مقدرة تتعلق بإدراك الماضى وفهم المستقبل الأمر الذي جعل ديوى يقف موقفا خاصا به باعتبار أن الحقيقة مجرد عبارة وصفية تصف صيرورة دائمة الأمر الذي جعل سيدنى هوك يقول بأن أعداء ديوى كلهم وجدوا الحقيقة ولم يجدها هو.

لقد كان جيمس بكل تعبيراته اللا عقلانية نتاجا مشابها للتيار العام للفكر الغربى منذ إعادةالتكوين في بداية القرن فقد كان فردانيا مغرما بالتجارب والأشياء المربكة وإشباعات الروح الفردية وكره أي شئ يزعم أنه

---

(١) Gieger, Op. Cit., P. ٤٥.

(٢) Dewey (John) How we thinl, P. ٢٦.

يعلو على الفردانية من أعماق روحه الأميريكية المتمرده [١].

ولكن بيرس كان يقاوم هذا التيار العام في الفكر المعّاصر ولذا فإن بعض الدارسين يعتقدون أن جيمس وبيرس كانا عقليتين على وجه النقيض وهنا تكمن السخرية القائلة بأن جيمس كان سيجعل المبدأ الذي وضعه بيرس معروفا بشكل شائع وعام ، وهنا جاءت عبارة رالف بارتون بيرى [٢] والتى ذكر فيها أن الحركة الفلسفية التى عرفت بإسم البرجماتيه هي نتيجة لفهم خاطئ من جيمس لروح بيرس.

ربطت البرجماتية بين الفكر والعمل منذ بدء ظهورها عند بيرس فقد اهتم بالتأكيد على الآثار العملية المترتبة على الفكرة باعتبارها هي كل ما يمكن أن نفهمه من معنى . فلابد للمفاهيم العقلية أن يكون لها آثار في الخارج ولذا فأن المحليين كما يشير بيرس ظلوا يدورون في دائرة مغلقة من الفكر ولم ينتهي بهم ذلك إلى شئ لأنهم اخطأوا الطريق الذي يمكن أن يقرر معانى الأفكار العقلية.

وامتد هذا الاتجاه إلى جيمس ومن بعده ديوى فقد رأي كل منهم أن الأفكار ما هي إلا خطط أو خريطة للفعل وأنها تعكس رغبة الكائن في التكيف مع عالمه الطبيعى والاجتماعى وحل مشاكله.

وقد نظرت البرجماتيه للحقيقة نظره نفعية على أساس أن الحقيقة هي ما يفيد وأن الأفكار الحقيقية هي الأفكار التى تقود إلى النجاح في الحياة. لأن الإنسان لا يفكر إلا إذا كان هناك موقف مشكل يعوق الفعل وعندئذ فإن الفكرة الحقيقية هي الفكرة التى تعمل على حل هذا الإشكال العملى الذي وقع فيه الإنسان . فليست هناك فكرة حقيقية في ذاتها ولكن الفكرة الحقيقية هي ما

---

(١) Gallie, Op. Cit., P. ٣٢.

(٢) R.P. Berry, Op. Cit., P. ٤٣٩.

يجعلنا نسير في الواقع ونسير غوره لحل مشاكلنا وتحقيق رغباتنا فليس الفكر بعيدا عما يرغب فيه الإنسان بل الفكر مرتبط ارتباطا وقتيا بحاجاتنا ورغباتنا ولذا كانت الفكرة الصحيحة هي الفكرة المشبعة وهذا الإشباع هو ما يمثل القيمة الفورية لصحة الفكرة.

وقد شارك ديوى جيمس في القول بافشباع ولذا فقد ترامى لبعض المفسرين أن ديوى يقول بفردانية مثلما يقول جيمس الأمر الذي يختلف مع بيرس الذي أكد أن الحقيقة لابد أن تكون عامة وليست فردية لكونها هي ما يتفق عليه الباحثين بعد تحقيق طويل مما جعل ديوى يشير إلى أن بيرس يدعو إلى جانب إجتماعى للحقيقة .

أما جيمس والذي انتشرت على يدية النزعة البرجماتيه فقد رأي أن هناك من الحقائق ما لا يمكن البرهنة عليه تجريبيا وعلى الرغم من ذلك فإنها تكون نافعة وذات فائدة عملية في سلوك الأفراد وهذه الأفكار تتركز في التراث الخلقى والدينى للإنسان مما جعله يشر إلى أنها أفكار تتعلق بالجانب الإرادى والعاطفي من طبيعتنا الأمر الذي جعله يأخذ بفردانية مؤدها أن هذه الحقائق تعود في قياس صحتها إلى من يعتنقها ، هذا الشكل الفردى الذي لم يرض عنه بيرس مؤسس النزعة مما جعله يتنازل عن الإسم الذي أطلقه عليها وهو براجماتيزم Pragmatism لكى يطلق على نزعته اسما جديدا يجعلها فيما يقول بعيدة عن متناول اللصوص .

وكما هو واضح مما سبق عرضه فإن الحقيقة عند بيرس تمثل شيئا ثابتا يمكن كشفه عبر تطور تجريبى يتمثل في عادات تجريبية هي ما نصل إليه من معتقدات صحيحة لأن هذه العادات ما هي إلا الحقائق في صيغة سلوكية تثبت بثبات المعتقد وصحته. الأمر الذي يختلف مع جيمس وديوى، فقد رأي جيمس أن الحقيقة في تغير مستمر وسيولة متدفقة الأمر الذي يتفق

مع سيلان الخبرة وتدفقها الذي لا يتوقف من ثم فقد كان اختزان بعض الحقائق عنده فائدة كبيرة في المستقبل، وبالتالى ترتب على ذلك ان تراءت له الحقيقة بوضعها شئ يصنعه الإنسان بيديه فليست هناك حقيقة إلا إذا كان هناك تجربه وهي ما يجعلنا نعيد تشكيل الواقع ونغيره من أجل تحقيق رغباتنا وإشباع حاجاتنا.

إن البرجماتيه تعيد النظر إلى الإنسان باعتباره يقف في مواجهة الطبيعة الأمر الذي جعل ديوى يهاجم النزعات العقلية باعتبارها نزعة تجعل الإنسان يقف موقف المشاهد المتأمل من الطبيعة ، لكنه يحث على اتخاذ موقف عدواني تجاه هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان . موقف جرئ ومبادر لكى يستطيع السيطرة على هذا العالم وتحويله لخدمة أغراضه وأهدافه وإشباع حاجاته . فالفكر لا يتم في فراغ ولكن عندما يكون هناك موقف مشكل فيأخذ الإنسان في إعادة ترتيب أوضاعه وتغيير عالمه وتشكيله حسب رغباته ، لذلك حرصت البرجماتيه على الا تنظر للماضى بل أن ترمى ببصرها إلى المستقبل بحيث تكون الحقيقة فالحقيقة هي ما سيكون في ابعد لأن الحق ناقص لم يكتمل كما يشير جيمس ونحن نكمله بعملنا وبمحاولة تحقيق أهدافنا.

الفصل الثانى

الفلاسفة ما قبل السوفسطائيين

- مقدمة.
- هيراقليطس.
  - التغير هو قانون الوجود.
  - الوحده والكثره.
  - النسبية.
  - علاقة هيراقليطس بالنزعة البراجماتيه.
- بارمنتيدس.
  - من النظر إلى الطبيعة إلى النظر في الوجود.
  - الحقيقة تتفق مع الوجود الواحد.
  - أهمية المدرسة الايليه.
- امبادقليس.
  - التوفيق بين الثابت والمتغير.
  - الإدراك.
- انكساجوراس.
  - الإدراك الحسى.
- ديمقريطس.
  - الدلالات العملية للفلسفة الذرية.

مقدمة :

بدأت الفلسفة اليونانية بالبحث عن مبدأ أول أو سبب أول يفسر الحركة الظاهرة في العالم ، وجدته الفلسفة الطبيعية في الماء عند طاليس والهواء عند انكسيمانس واللانهائى عند انكسيماندر، ثم اتجهت الفلسفة اتجاها صوريا على يد الفيثاغوريين فقالوا بأن البدأ الأول هو العدد متأثرين بدراساتهم في الموسيقى.

ولقد افترضوا – الطبيعين جميعا – أزلية المادة ونقطة بداية مطلقة لهذا العالم المادى وقد كان لهم هذا العالم هو العالم الأوحد ، ولذا فهم يُعتبروا من الدوجماطيقين لأنهم لم يعنوا بمشكلة نقدية فقد افترضوا أننا يمكن أن نعرف الأشياء كما هي عليه فقد كانت حوافزهم الأول وراء ذلك هي الدهشة وحسب الاستطلاع وحسب الاكتشاف.

ولكن الأمر لم يكن له أن يقف عند هذا الحد فقد ظهرت النزعة النقدية فيما يتوصل إليه الإنسان من معرفة عندما بدأ الإنسان يتدخل بنفسه في طريقة المعرفة أي تتدخل الذات النفسية. وهذا تم بالتدرج بدءا من هيراقليطس حتى السوفسطائيين الذين أظهروا الذات الإنسانية باعتبارها أصل ونهاية كل معرفة.

ومنذ هيراقليطس بدأت التفرقة بين معرفة حسية ومعرفة عقلية، وبدأ التساؤل عما إذا كانت الحقيقة ثابتة أم متغيرة؟ وظهر التعارض بين هيراقليطس الذي قال بالتغير الدائم والصيرورة الدائمة وقد تجسد ذلك في قوله بأن العالم نار مشتعلة باستمرار ، وبين بارمنيدس الذي اتخذ الفكر على يديه اتجاها آخر فقد اتجه الفكر من الطبيعة إلى الوجود وقال بثبات الحقيقة لإعتقاده بثبات الوجود ، ولذا فقد انتهت تفرقته بين المعرفة الحسيه والمعرفة العقلية إلى أن المعرفة الحسيه وهم وظن والمعرفة الحقيقية هي المعرفة

بالثابت غير المتغير وهو الوجود العقلى وبعد ذلك قامت عدة اتجاهات تحاول التوفيق بين الثابت والمتغير ، ولكنها في النهاية لم تضع حلا حاسما للتساؤل حول إمكانية المعرفة الأمر الذي حاول تفسيره كل من امبادوقليس وانكساجورأي ، وديمقريطيس، ولكن هذه الفترة انتهت باشاعة اليأس وخيبة الأمل في الواقع المحسوس من جراء ما قالته الفلسفة الإيلية حتى ظهر السوفسطائيين فحاولوا حل المشكلة بطريقتهم الخاصة والثقة في الحواس باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة.

هيراقليطس

التغير هو قانون الوجود :

لم يأخذ هيراقليطس بما سبق إليه الفيثاغورسيين[١] من انسجام الأضداد، بل وجد أن هذا الصراع بين الاضداد هو ما يقبل حياة العالم. وهذا ما يصبح في ما سماه المبدأ أو الأصل ويتجسد في النار باعتبارها مبدأ كل الأشياء.

ولذلك فقد كان المبدأ الأساسى والهام عند هيراقليطس هو التغير الدائم وأن صراع الاضداد هذا لا يمكن أن يقف على حال ثابته.

وإذا كانت الحقيقة عند هيراقليطس تعاون من صراع الضدين فهي إذن نسبية ومن هنا فهو يكون قد أقامها على مبدأ التناقض وهو يقول أن الوجود موجود وغير موجود في آن واحد.

ولقد أكد أفلاطون أن هيراقليطس قد قال بالأضداد إلا أنه في الوقت نفسه كانت يُنشد الوحده على الرغم من التغير المستمر والصيرورة الدائمة التى قال بها وأشار إليه في محاورة السوفسطائى أن هناك فيلسوف أيونى في عصر متأخر وفيلسوف عقلى وحد بين الكثرة والوحده وأن الحقيقة تجمعهما معا وأن الحب والبغض يحفظهما، وقد يقصد بالأيونى هيراقليطس وبالعقلى

---

(١) لقد كان كل شئ عند انكسياندر يخرج من اللا محدود أو اللانهائى فأشرك الفيثاغوريين مع ذلك المحدود والنهائى، وهو ما يعطى الشكل لما هو لا نهائى. وهذا يعبر عنه في الموسيقى بشكل رياضى، في الصحة حيث المحدود هو الطبع وينتج عن الانسجام الذي هو الصحة، وهكذا تعدى ذلك هذا المجال إلى العالم ككل ومتحدث الفيثاغوريين عن الانسجام الكونى.

Copleston)Fredrick charles), A History of philosophy Newman Bookshop, Westminster, Vol ١, ١٠٤٦. P. ٣٣.

أمبادقليس وبذلك يكون أفلاطون قد ذهب إلى تعريف هيراقليطس بأنه يذهب إلى أن الحقيقة واحدة وكثيرة في آن واحد .

ويؤكد ذلك ما يقوله في شذراته من أن اللوغوس هو الليل والنهار ، والخير والشر ، والحياة والموت وهكذا.

إن مذهب هيراقليطس في التغير كان باعثا على الالم لأن كل شئ يتغير ولولا وجود التغير ما وجد شئ .

ففي التغير فناء وعدم حيث لا يمكن تعيين خصائص ثابتة للأشياء، فالتمييز يعنى أن كل موجود جزئى هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتصارع بالتالى لا يمكن وصفه بخصائص دائمة ضرورية(١).

فالتغير عند هيراقليطس يمثل طبيعة الواقع الجوهرية ولقد كان هو أول فيلسوف يقول بالتغير الدائم المطلق من الناحية التاريخية حيث جعل من التغير في الكيف مستمرا وجعله الأساسى في الوجود وإذا كان بارمنيدس فيما بعد قال بالتغير فهو لم يقل بالتغير في الكيف ولكن في الكم فقط (٢).

ولقد أكد ذلك أفلاطون حين اشار إلى قول هيراقليطس بالتغير الدائم باعتباره تغيرا في الكيف أيضا في ثياتيتوس ولذا فإن الشئ يكون أبيض ثم يتغير إلى لا أبيض بعد ذلك بسبب التغير الحادث دائما في الأشياء (٣).

ولقد أشار أرسطو إلى التغير عند هيراقليطس باعتباره من الطبيعين

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٥٨، ص١٨.

(٢) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩، ص١٣٤.

(٣) Cornford (F.M.), Plato and Parmindes, Broadway House, ١٩٣٩, P. ٢٨.

القائلين أن شيئا لا يبقى على حال واحده باستمرار وأن الطبيعة في تغير مستمر وصيرورة دائمة(١).

ويقول كورنفرد في تعليله لقول هيراقليطس بالتغير أنه رأي أن إنكار حقيقة التغير في نفس الوقت كان نفيا لثبات المادة لأن شيئا لا يظل على حاله كما هو ثابت باستمرار ، ولذا نادى بالصيرورة وبالتضاد على أنها أشياء مطلقة وعلى هذا كان رفضه لأي مبدأ من مبادئ الكون الذي يقوم على أساس الوجود الثابت.

فالأشياء عند هيراقليطس تحمل في طياتها فناءها وبناءها ، ميلاد الإنسان يمثل بداية وفنائه يمثل موته واللحظة التى تقع بين الميلاد والموت – الوجود والفناء – تمثل عند هيراقليطس فترة تغير وسيط وهذا يزداد ويتسارع في الحركة.

والشجرة تنمو وتتطور مع الزمن من حيث التركيب والشكل واللون فلونها الأخضر الزاهي يتحول إلى أخضر قاتم ثم بعد ذلك إلى اللون الأزرق(٢).

وقد ذهب هيراقليطس إلى التعبير عن ذلك بأن اللاوجود يتحول إلى الوجود من الفناء إلى الميلاد ، والوجود يتحول إلى اللاوجود ، الميلاد والموت ، والصيرورة هنا تعنى تحول الشئ إلى آخر وأن الوجود واللاوجود

---

(١) Windelband, History of ancient philosophy, transllated by, Cushman, Dover Publications, Harper brothers, New York, ١٩٥٨, Vol ١, P. ٥٢.

(٢) Stace, (W.), Critical history of greek philosophy, Macmillan and co., New York, ١٩٦٢, P. ٧٤.

كلاهما متماثلين فالوجود غير موجود[١].

إن الخطورة الكامنة في مذهب هيراقليطس والتى كان لابد من الوقوف أمامها ومواجهتها هي أن هيراقليطس لم يفكر في الثبات المطلق بل والثبات النسبى وذهب إلى القول بالتغير الدائم فهو يرى في التفسير أن كل شئ مما يسرنا نصفه بالكينونه هو في حقيقة أمر سائر في طريقة إلى أن يصير شيئا آخر .

وأكد ذلك باعتبار أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين لأن مياه جديدة سوف تغمره باستمرار[٢].

ولقد ناقش أفلاطون هذه الصيرورة الدائمة التى يقول بها في كراتيلوس الذي قيل أنه كان تلميذا لهيراقليطس ومضى في تنفيذ فلسفته بأن قرر الصمت تماما ولم يكن يتحدث إلا مشيرا بأصبعه لأن شيئا بناءا على نظرية استاذه لا يمكن تعريفه ووصفه[٣].

وقد اشار أرسطو في ما بعد الطبيعة إلى أن كراتيلوس كان الطرف المتشدد في مذهب هيراقليطس وأعلن أن النزول إلى النهر مستحيل ولو مره واحدة [٤].

ولذا فإن رسل يشير بأنه منهما كان من أمر التغير الدائم الذي تحدثه

---

(١) Zeller (E.) out lines of the history of Greek philosophy Routledger and kegan paul, London, ١٩٥٠, P. ٥٠.

(٢) برتر ندرسل ن تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الأول ، الفلسفة القديمة ، ترجمة زكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص٢٤٥.

(٣) Gomperz (Th.), Greek Thinkers, Vol ١., J. Murray, London, ١٩٣٩, P. ١٧٧.

(٤) Aristotle, Metaphyisca, Edited and Translated by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, ١٩٠٨, ١٠٦٢ a.

الأشياء فلابد أن تكون معانى الكلمات على مدى فترة معينة ثابتة فلولا ثباتها في تورد معنى عبارة تقال فلابد أن يكون ثم شئ ثابت [١].

ويرى جومبرز أن تعبير هيراقليطس عن التدفق والتغير الذي مزج فيه بين التغير في المكان التغير في الكيف من حال إلى حال كان طبيعيا. لأن الالتزام الظاهرى لهذه النظرية لم ينجح في تقسيم الأنصاف معا في قضية مشتركة، فهذا أقوى في ذاته وقد وعيه بدرجة واضحة[٢].

الوحدة والكثرة :

وعلى الرغم من شدة إيمان هيراقليطس بالتغير إلا أنه كما وصفه كثير من الباحثين من خلال شذراته المتبقية بأنه الفيلسوف الغامض أو المعتم، والباحث - يتراءئ له - أنه من خلال شذرات هيراقليطس هناك ما يوحى أو يشير إلى أنه يبحث عن وحده بشكل ما أو بآخر فقد أبقى على شئ له صفة الدوام فقد ذهب إلى وجود مبدأ عقلى يحكم الوجود. أو قانون الهي هو الأصل في جميع القوانين الطبيعية التى تحكم العالم وهذا القانون الإلهي واحد وهو تحقيق الإنسجام والنظام بين الأشياء فهو وراء الحكمه التى تدبر الكون ويراه في اللغوس الذي يمثل قانونا فعليا في أن ينظم ماهيات الوجود[٣] .

واللغوس في فلسفة هيراقليطس هو الحقيقة المطلقة التى تقع فيما وراء التغير الملموس ويكون يقينيا في الجوهر الواحد وفي العقل الإنسانى الذي يدركه، ولذا كانت الكلمة في فلسفة هيراقليطس شئ ضرورى لأنها تعبر عن طبيعة الأشياء بعكس اللفظة التى سنراها فيما بعد عند بارمنيدس

---

(١) برتر ندرسل ، المرجع السابق ، ص٢٤٦ .

(٢) Gompetz, Op. Cit., P. ١٧٧.

(٣) يوسف كرم ، المرجع السابق ، ص٩٩ .

فإنها مجرد أسماء تأتى بالمصادفة أو بالاتفاق وليس بطريق الصدفه كما هو الحال عند هيراقليطس.

وكنا قد أشرنا من قبل ذلك إلى رؤية هيراقليطس للعالم بوصفه يتكون من صراع الاضداد فالشئ يتلاقى مع ضده وهما متداخلان فالحياه تتضمن الموت ، والميلاد ينطوى على الفناء والنور يتداخل في الظلمه ولكنه يسير إلى شئ ثابت هو مبدأ الانسجام فالأشياء لا تستمر في هذا النزاع بل إنها تعود إلى شئ من الوحدة وهذا المبدأ يسميه هيراقليطس بإسم القانون أو النسب المستمرة الثابتة اللوغوس وهو القانون العام الذي يسير عليه الوجود.

لقد جعل هيراقليطس فلسفته ممزوجة بنوع من الغموض يبدو أنه قصده وهو يوحي بذلك في بعض الشذرات لأنه يرى أن الحقيقة تحتاج إلى مجهود عقلى ونفسى لا يستطيع القيام بها إلا من لديه القدرة على ملاحقة التناغم الكونى الذي لا يبين عن نفسه لأن الحقيقة تُحب أن تختفي بين الأشياء (١)، لذلك اختلفت الآراء حول ماهية اللوغوس هل هو العقل ؟ هل هو الروح الكلية ؟؟

ذهب البعض إلى أن اللوغوس نسب ماديه فحسب ، بينما تصوره الآخرون على أنه مبدأ عقلى يهيمن على الوجود كما تهيمن الروح الكلية على الأشياء (٢).

وقد يتراءئ للباحث – أن الرأي الأخير هو الأقرب إلى الصحة ، لأن هيراقليطس عندما كان يبحث عن الثبات لم يجد شيئا لا العقل ولا الكلمة.

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيراقليطس فيلسوف الحب والحرب، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، شذرة رقم ٧١.

(٢) Gomperz, Op. Cit., P. ٦٣.

ولكن أفلاطون عندما كان بصدد تفسيره لعبارة بروتاجوراس فقد ربط بين الإنسان مقياس ونظرية هيراقليطس في الصيرورة الدائمة مما يشير إلى أنه فهم القول بالصيرورة الدائمة عند هيراقليطس على أنه المبدأ الأساسى في فلسفته، وبالتالى فإن التغير باعتباره أساس فلسفة هيراقليطس يجد صد كبيرا لدىكثيرٍ من الدارسين والمؤرخين لفلسفته لأنها فلسفة تؤمن بالنار مبدأ لجميع الأشياء.

النسبية عند هيراقليطس :

وقد ربط أفلاطون[1] وأرسطو[2] بين فلسفة هيراقليطس والقول بالنسبية عند بروتاجوراس، إذ تراءئ لهما أن الشئ الواحد في تغيره المستمر قد يختلف للأشخاص من وقت لآخر، وقد يختلف للشخص الواحد بين فترة وأخرى. وهذا يأتى من أن الشئ الواحد يحمل بين طياته متناقضاته ولذا فقد يرى الواحد أن الشئ باردا وقد يراه الآخر دافئا، أو كما يشير أرسطو إلى أن هذه الفلسفة توحى بأن الشئ يبدو للإنسان موجودا ولا موجودا في آن واحد مما يجعل الأشياء نسبية لمن يدركها.

وهناك كثير من الشذرات التى تؤكد هذا المعنى الذي أشار إليه كل من أفلاطون وأرسطو فهيراقليطس يقول ، بالمرض تظهر الصحة ، وبالشر يظهر الخير مجلبه للسرور وكذلك الجوع يظهر الشبع وبالتعب تظهر الراحة [3].

أجمل قرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو قردا إذا قورن بالإله في الحكمه والجمال وكل شئ [4].

---

(١) Plato, Theaet, ١٧١ e.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٣ a ١٠.

(٣) مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المرجع السابق ، شذره رقم ٩٩ .

(٤) المرجع السابق ، شذره رقم ١٠٤ .

كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصائبة وعلى العكس من ذلك يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ [1].

كل شئ في تحول مستمر من حالة إلى ضدها. والشئ الواحد يتضمن في ذاته الضداد جميعا والصراع قانون العالم والتنازع أبو الأشياء وكل ما يتفرق ويتحطم يعود ليلتئم من جديد ويتحكم القانون الإلهي والقدر والحكمة والعقل الكلى في كل شئ .

يقول هيراقليطس:

الإختلاف يجلب الائتلاف ، ومن الاختلاف يأتى أجمل ائتلاف [2].

إن العظام التى تصلها المفاصل هي كل متحد وغير كل متحد في وقت واحد، لكي تكون في اتفاق لابد أن تخالف فإن الموافق هو المخالف فالوحدة تأتى من كل الجزئيات الكثيرة وتأتى كل الجزئيات الكثيرة من الوحدة [3].

نفس الشئ أن تكون حيا أو ميتا، مستيقظا أو نائما، يافعا أو هرما، فالمظهر الأول في كل حالة يصبح المظهر الآخر، والآخر مرة أخرى يصبح الأول بنقض مفاجئ غير متوقع [4].

إن هزيود الذي يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم الحكيم لم يفهم طبيعة النهار والليلي لأنها شئ واحد [5].

---

(١) المرجع السابق ، شذره رقم ١٠٦ .

(٢) شذره رقم ٩٨ .

(٣) شذره رقم ١١٢ .

(٤) شذره رقم ١١٣ .

(٥) شذره رقم ١١٤ .

علاقة هيراقليطس بالنزعة البرجماتية:

أن التأكيد على حقيقة التغير في العالم واحدة من أهم الأفكار المميزة لهيراقليطس وحيث أن هذا التيار هو ما تعتقد فيه النزعة البرجماتية المعاصرة وبصفة عامة فإن هذا التيار هو ما سنبذل جهدنا للإشارة إلى بعض ما يتعلق به من نتائج ، ففي كل موقف من المواقف يرى هيراقليطس أن هناك متناقضات ماء أرض، هواء ونار، حي وميت، نوم ويقظة، دفء وبروده.

وهو لا ينظر إليها باعتبارها هويات منفصلة أو حالات متعارضة كل منها للأخرى، ولكنها تشكل بالنسبة له مظاهر تتحول من واحدة إلى أخرى فهي تتغير وتستحيل إلى تناقضاتها فالأرض تتحول إلى ماء والصغير يتحول إلى كبير والنهار يتحول إلى ليل ومثل هذه المراحل تمثل مراحل في عملية التغير الأزلية التى تغطى كل شئ فالشئ الحقيقى والواقعى عند هيراقليطس هو التغير الدائم ، الحركة التى بها يتغير كل شئ مدرك ويصبح شيئا مختلفا، ولذا لم يقل بالموجود ولكن قال بالصيرورة، فالشئ كما أشار سقراط في ثياتيتوس [1] يصير ونحن نكون ولا نكون، نوجد ولا نوجد.

والنسبية التى قال بها هيراقليطس والتى علمت الفلاسفة الإغريق درسا كان يجب أن يتعلموه إذا كانوا قد اهتموا بشكل عميق متضمن في أن الشئ الواحد في العالم الخارجى يعمل بشكل يختلف على أشياء مختلفة، ويمكن لهذا الشئ أن يمارس تأثيرات مختلفة في حالات مختلفة على نفس الفرد وأكثر الايحاءات عمقا من ذلك، كما يرى جومبرز – أن القوانين والأفكار والدساتير قد تنبثق وتتكون مميزة لمرحلة من التطور الإنسانى

---

(١) Plato, Theaet, ١٦١ a.

ولكنها تصبح على العكس من ذلك في مرحلة أخرى فالعقل لا يصبح شئ، الخير يتحول إلى شر لأنه كلما سر الوقت وكلما تغيرت العناصر المكونة فإن نفس الشئ يمكن أن يمارس تأثير مختلف تماما ويكون متناقضا [١].

ولقد جاءت النظرة البرجماتيه وعرضت نفسها باعتبارها نزعة تقدميه لا تؤمن بالثابت والخالد بل وتعارضه لأن كل شئ يتغير، ولذا وبما أن الحقيقة قد تصبح هامة في وقت ما بصفة مؤقتة فإن اختزان رصيد من الحقائق في مستودعنا قد يصبح ذا قيمة في المستقبل.

ولقد كانت النسبية التى وضع قواعدها هيراقليطس في الفلسفة تخدم قضية التطور والتقدم وتساعد على نضوج النظره المحافظة الصحيحة بدون الإحساس بالنسبية فلن يكون هناك تفسير صحيح أو تقدير مرضى لأي تغيير ولا درء لأي تناقضات بين الخير والشر وبين الأمس واليوم [٢].

ولقد آمنت النزعة البرجماتيه كما ظهرت على يد الرواد بأن الحقيقة صائره ومتطورة وأن الصيرورة والتغير يفلسفان الكون والوجود وبأن ما يكون صحيحا في وقت ما . قد يصبح غير ذلك في وقت آخر لأن الإنسان يعيش مراحل منقطعة من الشعور في كل مرحلة يرى في الأشياء مالا يراه فيها في مرحلة أخرى ولذلك رفضت البرجماتية مقولة الثابت غير المتغير وكان الأساس عند هذه النزعة البحث عن مبدأ الصيرورة.

ولذا فانه يتراءئ للباحث أن جذور هذه النزعة من ناحية هذا الأساس القائم على مبدأ التغير الدائم عند النزعة البرجماتيه يرجع إلى فيلسوف افيسوس الغامض هيراقليطس.

---

(١) Gomperz, Op. Cit., P. ٢٢٥.

(٢) Gomperz, Op. Cit., P. ٢٢٦.

فمفهوم التغير أساسى وحيوى عند كل من هيراقليطس والبرجماتيه، فالواقع لا يوصف باعتباره جوهر له نوع من الصلابة أو المسئولية على العكس فهو تغير دائم مثل المياه الجارية المتغيرة على الدوام. ولذا فليس هناك من يستطيع أن يخوض في المياهمرتين لأن مياها جديده سوف تغمره باستمرار [١].

والفارق بين هيراقليطس والبرجماتيه المعاصرة أنه ليس هناك عناصر عاطفية في البرجماتيه كما هو الحال في فلسفة هيراقليطس والذي عرض فلسفته في شكل شذرات شعريه [٢]. حتى لا يفهمها إلا القليل من الناس هؤلاء الذين يساوى الواحد منهم عشرة الاف كما يقول هو نفسه.

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المرجع السابق ، شذره رقم ١١٠ .

(٢) Butler (L. Donald), Four philosophies, and their practic in education and religion, Harper, Row publishers, New York and London, revised edition, ١٩٥٧, P. ٤١٩.

بارمنيدس

من النظر في الطبيعة إلى النظر في الوجود:

رأينا كيف أن الفلاسفة الأوائل اهتموا بإيجاد مبدأ أول للعالم يفسر الحركة والتغير وهكذا بدأت نظرتهم من البحث في الطبيعة ولكن المدرسة الإيلية Elea فيه خاصة مؤسسها بارمنيدس قد حولت الفكر من الطبيعة إلى الوجود [١].

لقد جاءت فلسفة بارمنيدس مستندة إلى تجربة شخصية وتبدو كأنها أقرب ما تكون إلى تجربة صوفيه ، فالحقيقة التى يتحدث عنها والتى سيشرحها في قصيدته ليست سوى كلمة موحاه إليه من الآلهه ورحلته التى سيشير إليها، أما طريق النور بالعربه التى تقودها الجياد هي رموز لا تختلف عن رموز وإشارات المتصوفة عند وصفهم لرحلة النفس إلى عالم النور والضياء الذي لا يتصل به إلا المختارون من البشر [٢].

لقد بدأ بارمنيدس من خلال ملاحظته للصيرورة والمتغيرات في الأشياء والتى كانت موجودة في فلسفات السابقين عليه فكان العالم عالم متغير ومتناقض واللحظة الكائنة لا تلبث أن تكون لحظة أخرى غيرها إلى مالا نهاية كما قال هيرقليطس.

---

(١) كان بارمنيدس من أهالى ايليا Elea في جنوب إيطاليا ولد لابوين ثريين فيما بين ٤٤٩ – ٤٥١ق.م. ، وأهله مركز والديه لأن يشارك في الحياه السياسية فرسم دستورا لمدينته ، ويروى لنا أفلاطون أن سقراط في شبابه التقى مع بارمنيدس الذي كان عندئذ في سن الشيخوخة وتعلم منه الكثير وربما يكون ذلك في حول ٤٥٠ ق.م.

(٢) أميره حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ ، ص٨٦ .

لقد بدا أنه من الحق القول بأن لا شئ يوجد على ما هو عليه ولهذا فإن حقيقة الأشياء لا تقع هنا لأنه لا معرفة لما هو متغير على الدوام وبناءً على ذلك فقد جاهد بارمنيدس لإيجاد الثبات والخلود وسط كل هذه المتغيرات باحثا عن الحقيقة الخالدة التى لا ينتابها تغير ولا يعتريها فناء ولهذا كان بارمنيدس أول الفلاسفة العظام الذي بدأ فلسفته بتأكيد الحقيقة التى تقضى بأن الوجود هو الحقيقة الأساسية وأن هذا الوجود ليس مجرد فكرة أو مفهوم ولكنه وجود واقع بقدر ما هو مثالى (١).

الحقيقة عند بارمنيدس تعنى الوجود وأن كل ما خلال الموجود وهم خادع. وهذا الوجود لا يدخل في نطاقه تلك الأشياء التى تقع تحت الحس لأنها فانيه وغير موجوده. فإنك لا تدرى ما ليس به وجود لأن ذلك مستحيل بل لا يمكنك أن تنطق به لأن ما يمكن التفكير فيه وما يجوز وجوده شئ واحد في كلتا الحالتين.

فالحقيقة هي الفكرة الأساسية في فلسفة بارمنيدس والتى أراد أن يثبتها خلال أفكاره، إنها الحقيقة التى تتلخص في عبارة واحدة هي القول بأن الوجود موجود (٢)، واللاوجود غير موجود فالحقيقة إذن تتمثل في الوجود الحق الدائم.

ولذلك اتجه بارمنيدس إلى الفلسفات السابقة عليه ينتقدها ويدحضها وخاصة فلسفة هيراقليطس الذي ذهب إلى القول بالتغير والصيرورة الدائمة وأن كل شئ يصير بلا توقف بحيث يمتنع علينا أن نقول إنه يوجد بل كما قال سقراط في ثياتيتوس فينبغى أن تحذف فعل الوجود لكى نستخدم بدلا منه الصيرورة فنقول إنه يصير.

---

(١) Zeller, Op. Cit., P. ٥٠.

(٢) Burnet (J.) Early Greek Philosophy, black, London ١٩٣٠, ٤ th edition, P. ١٧٤.

ويدحض بارمنيدس [١] ذلك إذ كيف لما هو موجود فعلا أن يصير موجودا في المستقبل، أو كيف يمكن له أن يجئ إلى عالم الوجود إنه لو كان قد جاء إلى عالم الوجود إذن فليس هو بالموجود، وليس هو بالموجود أيضا لو كان سيصير موجودا في المستقبل وأيضا لا نستطيع أن نقول أنه صدر عن اللاوجود لأن اللاوجود لا يمكن الحديث عنه ولا فهمه وإلا فأي ضرورة تدخلت فيما بعد لتجعله ينشأ متأخرا بعد العدم. ولقد حكمت الضرورة بأن الوجود لا يكون ولا يفسد بل يظل ثابتا كما هو عليه.

لما كانت الحقيقة هي الوجود فإن هذا الوجود هو الموجود حقا وكما قال طاليس بالماء والفيثاغوريين بالعدد كمبدأ أول فإن بارمنيدس يرى أن الوجود مبدأ أول كل شئ. والوجود عنده هو الثبات الدائم الأزلي الدائم غير الحال في مكان وغير المتغير أي الوجود غير المختلط كلية بالاوجود ومستبعد كل صيرورة ممكنة [٢].

وكذلك رجع بارمنيدس إلى مبدأ الفلسفة اليونانية أن لا خلق من عدم وطبقة على تصوره للوجود فانتهي إلى أنه لا خلق على الإطلاق وكانت الفلسفة السابقة تقول بخلق وينشأ من أصل افترضته الفلسفة الملطية في المادة الأولية ووجدت الفيثاغورية في العدد [٣].

واستخدم بارمنيدس المنطق العقلي في نقد المذاهب الكوزمولوجيه السابقة عليه فاعترض على افتراضها وحده أولى أو زوج من الأضداد الأولية اشتُقت منها جميع الكائنات المتعددة [٤] وقد حطم كل الأُسس التي

---

(١) برترندسل، المرجع السابق، ص٨٩.

(٢) Burnet, E.G. Ph, Op. Cit., P. ١٧٥.

(٣) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق ، ص٨٨.

(٤) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق ، ص٨٩.

قامت عليها الفلسفات القديمة والتى نرى فيها الواحد الحى الثابت يتضمن ويشارك ويتطور بشكل طبيعى في الموجودات الكثيرة في العالم، وأنتهي إلى القول بأن الوجود واحد لا ينقسم لأنه كل متجانس ولا يوجد هناك شئ يمنعه من التماسك وليس الوجود في مكان منه أكثر في مكان آخر وأقل بل كل شئ مملوء بالوجود فهو في كل مكان متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود.

ويشير آلن [١] إلى أن فلسفة بارمنيدس وان كانت تبدو نقدا لفلسفة هيراقليطس ولكنها أيضا جعلت الفلسفات كلها موضوع نقد وخاصة القائلين بالتغير سواء منهم الفلاسفة الطبيعين أو هؤلاء الذين نسميهم بالفلاسفة العلمانيين Laymen.

الحقيقة تتفق مع الوجود الواحد:

والوجود عند بارمنيدس هو كما أطلق عليه كورنفورد غير[٢] القابل للإنقسام وهذا يعنى أن الوجود الواحد مستمر وليس اجتماعا لجزئياته قائمة بذاتها يفصل بينها فراغ ضال لكنه يعنى أن الوجود وحده مطلقة.

وقد ذهب الإيليون أن الوجود الواقعى يجب بالضرورة أن يكون واحدا متحركا ولذا قالوا بأن الخلاء غير موجود ولا يمكن أن توجد حركة إذا لم يكن منفصلا عن المادة.

فالوجود عند بارمنيدس لا يحتوى على نار أو تراب أو نور أو ظلام ولا يحتوى على شئ صلب أو ناعم ولا حار ولا بارد، والوجود الحقيقى ليس مرئيا ولا محسوسا ولا يحتوى على شئ مما يمكن ادراكه باللمس حيث أن الوجود هو موضوع التفكير وليس الحواس.

---

(١) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٨٩.

(٢) Cornford, Op. Cit., P. ٣٠.

ولما كانت الحقيقة هي الموضوع الطبيعى للفكر لذا فالبحث في الحقيقة يتصل بالبحث في الوجود ونحن نحكم على الوجود ولا يمكن أن يكون الوجود غير موجود أما في مجال المحسوسات فالأشياء تكون موجودة وغير موجودة لأنها تتغير وتفنى ومعنى ذلك أن اللاوجود موجود.

وقد انتقد بارمنيدس طريقتين[١] في التفكير أولهما طريق اللاوجود والذي يفترض كلا من الوجود واللاوجود وهذا الطريق من وجهه نظره لا يمكن التفكير فيه، والطريق الثانى وهو ما وجه له نقده ألا وهو طريق الغشاشين من البشر وهم الذين قدموا أوهامهم عن العالم المرئى على أنها حقيقة.

الطريق الذي تكون فيه الأشياء موجودة [٢] وغير موجودة هو طريق اللاوجود وهذا هو طريق الظلام والخطأ والضلال، بينما الطريق الأول هو طريق النور والنهار، ويرى بارمنيدس أنه بدون هذا الحكم لا تكون المعرفة.

إن بحث بارمنيدس عن الحقيقة من حيث إنها تقتضى الثبات فالحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع . فالفكر إما أن يكون مطابقا للواقع وهو في هذه الحالة يسمى حقيقة، أو لا يكون حينئذ يسمى لا حقيقة.

فالثبات ضرورة تقتضيها مادامت هي في جوهرها ليست إلا مطابقة الفكر للواقع، أما التغير فهو مرتبط بالزمان مثل التاريخ، ولما كان موضوع الحقيقة الثابت، لذا فإن الحقيقة لا يمكن أن تقوم بها إنسان دفعه واحدة بل لابد لروح الإنسان من أن تسلك طريقا شاقا طويلا حتى تكشف الحقيقة وتجليها وهذا لا يكون بالإقتراب من موضوعها الحقيقى وهو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود الثابت حيث أن كل تغير هو من الوجود إلى

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤ ، ص٢١١.

(٢) Windelband, Op. Cit., P. ٤٠.

الوجود. ويعنى ذلك أن لا تغير مطلقا لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن فهمه (١).

والوجود ثابت لأن التغير معناه أن يأخذ الشئ شيئا لم يكن عند من قبل، وأن يؤخذ فيه شئ كان فيه من قبل، ولما كان الوجود هو الكل فلا يمكن إذن أن يضاف إلى الوجود شئ جديد لم يكن لديه من قبل، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شئ كان فيه من قبل وعلى هذا فالوجود ثابت (٢).

والتغير يقتضى المكان والمكان هو السطح الحاوى للأجسام المحسوسة فإذا لم توجد أجسام لم يكن ثمة مكان. وعلى هذا فما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان. وبالتالى لن تكون هناك حركة. وعلى هذا فالوجود ثابت (٣).

ويعتقد جومبرز (٤) أن التناقض الذي لا يمكن تجنبه لدى بارمنيدس يمكن توضيحه في أن الحقيقة التى لا يمكن تصديقها بالنسبة إليه هي التغير في الكيف، ولكنه يرى أننا لو تذكرنا مقدار التوفيق بين تصورات التركيب العضوى والزيادة والنمو والانحلال وإذا أنكرنا المسالك الواسعة للحياة الطبيعية فإن هذه التغيرات تمضى في الكيف يد بيد مع الحركة في المكان

---

(١) نازلى إسماعيل، الفلسفة الأولى، البداية والطريق، المكتبة القومية، القاهرة ١٩٨١، ص٦٥.

(٢) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٣.

(٣) يرى بيجر أن مفهوم بارمنيدس للوجود يجبره على الثبات من حيث أن الثبات هو الصبغة الأساسية للوجود ، ولقد دفع هذا بارمنيدس إلى نقد المعرفة الإنسانية فاستخدم طريقتين في التفكير. ولقد سيطرت على بارمنيدس هذه الفكرة الأساسية والدليل على ذلك يتضح لنا في الطريقة التى يميز بها بين هذين الطريقين وكأنها حقيقة ظاهرة.
Jeager, Aristotle, P. ٣٥.

(٤) Gomperz, Op. Cit., P. ١٧٢.

التى هي مشتملة على تغيرات في الحجم.

لكن بارمنيدس قد اضطر إلى مناقشة الفراغ في المكان لأنه يرى في الاعتراف بالخلاء وجودا أو كينونه اعترافا بالوجود ولذا فإن حقيقة الحركة نفسها تكون مستحيلة وغير قابلة للتغير فوجدنا عنده اختفاء الاختلافات في الأشياء المحسوسة وحالتها وحالاتها المختلفة وكذلك اختفاء كل تغيرات المكان من الكون الذي لا ينكر امتداده المكانى ومحتوياته.

وإذا كان ما يراه جومبرز صحيحا ونظن أنه كذلك فإن بارمنيدس يعتبر ردا مباشرا وقويا عن فلسفة هيراقليطس وفلسفته في التغير والتى لا تتضمن فقط الحركة ولكن التغير الكيفي أي تغير الشئ من حالة إلى حالة.

لقد أطلق الفلاسفة على الوجود الأول الواقعى كل منَ صفات الحركة والتغير ونظر إليه هؤلاء على أنه شئ حى وخالد لا يفنى وبالتالى فهو يتحرك دائما وأن المتضادات منفصلة عنه في العملية الكونية لكن بارمنيدس قد وصف وجوده الحق بأنه الحق الثابت المستدير وهذا شئ مسلم به من حيث وصفه الوجود بهذه الصفه فالوجود موجود كله في نفسه ولا يعتمد على شئ آخر في وجوده مثله، مثل المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الفاعل الأول عند أرسطو [١] - لا يتجاوز الآخر فهو كالكره لأن الكرة ثابتة في كل أجزائها ولقد برهن على ذلك في شذرات ٨، ٢٤، ٢٦.

لقد قامت فلسفة بارمنيدس على أن الوجود موجود وأن الصيرورة مجرد وهم وبرهن على إنكاره للصيرورة بقوله [٢].

---

(١) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص١٢١ - ١٢٢.

(٢) Cornford (F.M.), Op. Cit., P. ٤٣.

إذا كان شئ يمكن أن يأتى إلى الوجود فإنه إما يأتى من خارج الوجود أو من خارج اللاوجود ، فإذا أتى من خارج الوجود فإنه يعنى بهذا أنه كان موجودا من قبل أي في تلك الحالة التى لم يأتى فيها أة الوجود ، أما إذا كان الآخر فإنه في هذه الحالة يكون لا شئ ومن اللاشئ يمكن أن يأتى شئ ولهذا فإن الصيرورة تكون وهما فالوجود ببساطة موجود وهذا الوجود واحد مادامت الكثرة هي مجرد وهم .

وتوضح لنا المقدمات المنطقية الطريق الصحيح إلى الحقيقة أن الوجود الواحد لا نهائى دائم متجانس يشغل كل المكان لأنه ملاء. إنه لا يخضع للصيرورة والتغير والوحده لا يمكن أن تكون متعددة وفي الوقت نفسه فليس ثمة أي تحول ممكن أن يكون من الواحد إلى العالم المتعدد والمتغير والذي يظهر في الحواس.

وترى فريمان (1) أن بارمنيدس قد وجه نقدا شديدا إلى هؤلاء الذين قدموا مؤلفاتهم للعالم المرئى على إنها حقيقة فذهب إلى أن العجز الذي في صدورهم هو الذي يفصل عقولهم ويقود فكرهم المتردد فىصدورهم لدرجة أنهم مولودون محددون مثل رجل أصم وأعى حيث يرون أن الوجود واللاوجود شئ واحد ونفس الأمر.

فالوجود الحقيقى عند بارمنيدس هو الوجود الثابت الذي لا يتغير بأي حال من الأحوال لأنه قائم على العقل وليس الحس، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم ينكر الوجود والحس مطلقا ولهذا خصص الجزء الثانى من قصيدته لهذا النوع من الوجود على لأنه الوجود الذي لا يمكن إنكاره لهؤلاء العامة من البشر(٢).

---

(١) Freeman (Kath), The pre - socratic Philosophers a complete translation of the fragments, in Diels, ١٩٤٨, P. ١٤١.

(٢) كتب بارمنيدس فلسفته وعبر عنها في قصيدة مقسمه إلى جزئين ، الجزء الأول يتعلق بما سماه طريق الحق ، الجزء الثانى يتعلق بما سماه طريق الظن والضلال .

إن الأشياء التى ندركها بالحواس تكون باطلة ولهذا فهي غير موجودة لأنها دائمة التغير تكون ثم تفسد ثم تظهر ولا تلبث أن تختفي أما الوجود الحقيقى فإنه الوجود الذي يقوم على أساس العقل متخطيا الحس. فالعقل يريد أن يطمئن إلى شئ ثابت يفكر فيه ولا يستطيع أن يطلق عليه إسما ولفظا وهذا لا يكون في الأشياء الحسية التى تدركها الحواس ولكن ييسر له تلك التى يدركها العقل ولهذا استبعد بارمنيدس طريق الحواس الذي هو طريق الضلال لأن الأشياء لا تكون موجوده فيه [١].

هل هذا الوجود البارمنيدى شئ مادى ؟؟؟؟

لقد كانت فكرة الكمال عند اليونان مرتبطة بفكرة الإنسجام بين الحدود ولذا كان من الطبيعى أن يتصور بارمنيدس الوجود في شكل من الأشكال وأن يكون له حد وصورة ولذا فهو يقول عنه إنه كالكره المستديرة المتناسقة الأجزاء المغلقة على نفسها الثابتة غير المتحركة.

ولقد كان من نتيجة اتخاذ بارمنيدس لمبدأ الواحد كأساس لفلسفته أن أصبح رسولا للوحده [٢] مع إنها المبدأ المضاد للثنائية والتعدد، ولذا فقد طلبت منه الآلهة لا يأخذ الطريق الزائف طريق الكثره.

ويرى كورنفورد [٣] أن بارمنيدس يشير في شذره ٨ إلى أن الوجود كل واحد ويفسر ذلك على أنه الوحيد من نوعه.

ويؤكد بيرنت[٤] ذلك بأن الواحد عند بارمنيدس متصل، فالوجود

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ١٤١.

(٢) نازلى إسماعيل ، الفلسفة الأولى ، البداية والطريق ، ص٦٦.

(٣) Cornford (F.M), Op. Cit., ٤٤.

(٤) Burnet, J.) e. g. Ph., Op. Cit., P. ١٧١.

Continuous one فالوجود كل متجانس حيث لا يوجد هنا أو هناك شئ يمكن أن يمنع من التجانس والتماسك.

والوجود والفكر عند بارمنيدس شئ واحد إن ما يُلفظ به ويُفكر فيه يجب أن يكون موجودا. لأن من الممكن أن يكون الوجود موجود والمستحيل أن يوجد اللاوجود.

وهذا ما يعبر عن رؤية بارمنيدس للفكر والواقع لأن ما نفكر فيه يكون موجودا فلا انفصال بين الفكر والوجود، فالوجود موجود من خلال تفكيرنا فيه وتعبيرنا عنه باللفظة كما أن اللاوجود غير موجود لأنه لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه (١).

ويفسر بيرنت (٢) ذلك باعتبار أن الشئ الذي يمكن أن يكون موضوعا للتفكير والذي من أجله يوجد التفكير هو بعينه شئ واحد في كلتا الحالتين ، لأنك لا تجد تفكيرا بغير شئ موجود يدور حوله الكلام. فإنه لا يمكن – كما يرى بيرنت – أن يوجد تفكير في إسم ثم لا يكون لهذا الإسم مسمى حقيقى.

ويؤكد رسل (٣) هذا المعنى أيضا ويرى أن معناه هو أنك إذا فكرت فإن تفكيرك لابد أن يكون في شئ وإذا استعملت اسما فلابد أن يكون اسما لشئ وعلى ذلك فاللغة والفكر كلاهما يستلزمان وجود أشياء خارجة عنها.

ولما كان في مقدورك أن تفكر في شئ أو تتحدث عنه في لحظة ما فلا فرق بينه وبين لحظة أخرى ، ما يمكن التفكير فيه والكلام عنه فلابد أن يكون موجودا في كل آن – ويعنى ذلك ألا يوجد تغير مادام التغير معناه أن

---

(١) Cornford (F.M) Op. Cit., P. ٣٤.

(٢) Burnet (J.) Op. Cit., P. ١٧٢.

(٣) برترند رسل، المرجع السابق، ص٩٢.

الأشياء توجد بعد أن لم تكن وينعدم وجودها بعد أن كانت.

إن بارمنيدس لم يقابل بين الفكر والوجود لكنه على آلعكس من ذلك فقد جمع بينهما، جمع بين المدرِك والمدرَك، بين العاقل والمعقول لأن ما يفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شئ واحد لأنك لا تجد تفكير في غير الوجود الذي تعبر عنه بالكلام.

إن بارمنيدس لذلك يعتبر مؤسس الميتافيزيقيا من حيث إنها تقابل بين الفكر والوجود بحيث أصبح موضوع الفكر وموضوع الوجود الأنطولوجى [١].

ويرى د. زكى نجيب محمود إن بارمنيدس إن كان يبدو أنه لا يدرى ذلك فقد وضع أسس الميتافيزيقيا على أسس منطقية.

إن الفكر عند بارمنيدس ليس شيئا آخر غير الوجود بعينه لأنه ليس هناك فكر إلا في الوجود والإدراك الوحيد الذي هو فكر حقيقى هو أن العقل الذي جعلنا ندرك كل شئ على أنه واحد.

ويؤكد د. بدوى[٢] هذا المعنى الذي سيتضح عند أرسطو فيما بعد من أن الفكر لا يمكنه أن يكون غير الوجود فالوجود الذي يعقل ذاته هو أيضا وجود ، فالوجود والفكر أو الوجود والماهيه شئ واحد.

والمعرفة عند بارمنيدس إما أن تكون عن طريق العقل أو عن طريق الحواس والإدراك العقلى في رأيه هو الذي يمكننا من التعرف على الوجود الغير متغير في كل شئ على الوحده والثبات، أما الحواس التى ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفساد والتغير فهي مصدر الخطأ والمعرفة التى تأتى عن طريقها معرفة ظنية ندرك بها الظواهر الحسيه وكثرة المحسوسات

---

(١) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، بالاشتراك مع أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٠، ص٤٢.

(٢) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٣٢.

وحركتها.

أهمية هذه المدرسة:

لقد أسس بارمنيدس مدرسة قامت على يديه في ايليا Elea وكان من أشهر تلاميذه زينون الإيلى وميليسوس [1] وقد تلخص عمل تلاميذه في تأكيد أفكار أستاذهم وتقديم البراهين على صدقها وصحتها.

وما يعنينا الآن هو أهمية هذه المدرسة وأفكارها في ضوء موضوع بحثنا وهو النزعة البرجماتية في الفلسفة اليونانية، ولقد ذكرنا في توصيف هذه النزعة أنها ترى أن الحقيقة مرتبطة بالصيرورة والتغير الدائم وأن الحق يتطور عبر الزمان، وقد كان البحث الأساسى لهذه النزعة يدور حول مبدأ الصيرورة باعتبارها تشمل كل شئ تشمل المدرِك والمدرَك.

وقد ذكرنا من قبل أثناء تناول الهيراقليطس أن فلسفته كانت تمثل لمحه من لمحات النزعة البرجماتية بتأكيده على الصيرورة باعتبارها أساس الوجود ونقده لمن يزعمون بوجود الثبات الذي لا يرى في الأشياء التى يمثل الصراع صراع الضداد فيها صيرورة دائمة ونسبية فقد يأتى يوم يكون فيه

---

(١) زينون هو أشهر تلاميذ بارمنيدس وكان محبوبا من أستاذه وذكر أفلاطون انه ذهب مع استاذه إلى أثينا حيث كان بارمنيدس في الخامسة والستين من عمره أما زينون فكان في حوالى الأربعين أي أنه كان يصغر استاذه بحوالى خمس وعشرين عاما، وقد تركز مجهوده في أن القول بالكثرة والحركة يؤدى إلى محالات ونتائج متناقضة، أما ميليسوس فقد ولد من أعمال أيونية ثم التقى باستاذه بارمنيدس وكان يصغر زينون بحوالى إثنى عشرة عاما.

ما هو سائد في فترة هو الشئ الغير موجود في فترة أخرى وهكذا كما يشير إلى ذلك مفسرى هيراقليطس فماذا يمكن أن نقول عن فلسفة جاءت ردا على نزعه هيراقليطس وذهبت إلى عكس ما يقول بالثبات كمبدأ للوجود .. بل أكثر من هذا فقد جاهدت هذه المدرسة الإيلية كى تقف ضد من يقولون بالكثرة دفاعا عن الوحدة باعتبار أن الوجود ملاءا ماديا وكما يقول بارمنيدس كالكرة المستديرة ليس فيها جزء أكبر أو أصغر من جزء آخر.

وإذا نظرنا إلى ما ذكرناه في توصيفنا لروح النزعه البرجماتيه بصفه عامة وجيمس بصفة خاصة فإن هذه النزعة تنظر إلى العالم مفضلة رؤيته باعتباره متعدد وهي تؤكد أهمية كل جزء من أجزاء العالم واعتبار أن هناك حقائق كثيرة متعددة بتعدد الأفراد.

وبارمنيدس ومدرسته يدحضون هذا العالم من الكثرة التى تقول به هذه النزعه ويرون أن العقل وهو أداة الفكر الصحيح يرتبط مباشرة بالواحد أو الوجود ولذا فهم يؤكدون على الوحدة بجانب تأكيدهم على الثبات والسكون.

وكما وصف أفلاطون [1] فلسفة بارمنيدس باعتبارها كانت موقفا مختلفا عن كل السابقين عليه لقوله بالثبات في حين أن من سبقوه ذهبوا إلى القول بالصيرورة وخاصة هيراقليطس ، فقد يتراءى للباحث – أن هذه إشارة إلى وضع بارمنيدس باعتباره أولى الجهود المبذولة لرفض النزعة البرجماتية في قولها بمبدأ الصيرورة والتغير في الوجود.

---

(١) Plato, Theaet, ١٨٠ a.

امبادقليس[1]

بعد أن ارجع الطبيعيون الأوائل الوجود إلى مبدأ واحد سواء الماء أو الهواء أو النار، وقالت الفيثاغورية بالعدد وبالكثرة وسلمت بالحركة والتغير، ابدت المدرسة الإيلية معارضة شديدة للموقفين الرئيسيين تجاه الكثرة والتغير ودافعت دفاعا شديدا عن الوجود الواحد الساكن الأزلى الثابت.

وظهرت المدرسة الأخيرة التى تختتم هذه المرحلة، مرحلة ما قبل السوفسطائيين وهي مدرسة الطبيعين المتأخرين، وكانت هذه المدرسة محاولة للتوفيق بين المدارس المتعارضة خاصة هيراقليطس القائل بالتغير المستمر وذهبوا إلى القول بالتخلخل والتكاثف والإتصال والانفصال.

وقد سلم أصحاب هذه المدرسة - مدرسة الطبيعيين المتأخرين - بالوجود الثابت ولكن بطريقة مختلفة عن طريقة بارمنيدس فذهبوا إلى القول بأن ثمة اصولا ثابتة في الوجود هي أصول الموجودات النوعية وليست هي عناصر مثلما كان الحال عند الطبيعيين الأوائل بل هي أصول ستكثره.

---

(١) ولد امبادقليس في اجريجنتا من أعمال صقلية ٤٩٠/٣٤٠ق.م وساهم في الحركة السياسية ويقال أنه تزعم الحزب الديمقراطى في بلاده وقد كان ثمة صراع لا ينقطع بين الديمقراطية والطغيان في معظم المدن اليونانية وفي مدينة صقلية بوجه خاص .

ويذكر ديورانت أنه كان سياسيا شجاعا تزعم وهو أرستقراطى الأصل ثورة على الأرستقراطية الضيقة وأبى أن يكون حاكما بأمره واقام حكما ديمقراتطيا معتد لا وسرعان ما انتهي الصراع بين الديمقراطية والطغيان ونُفي أمبادقليس من بلده وآثر أن يعيش مسيرة الحكيم بعد ذلك .

ولد ديورانت، قصة الحضارة، حضارة اليونان، الجزء الثانى من المجلد الثانى، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٨، ص٢٠٦.

ومن اشهر هؤلاء ثلاثة فلاسفة كان لهم شأن كبير في تطور الفلسفة اليونانية والحفاظ على تقدم العلم اليونانى وقد كانت لهم اتجاهات عملية بجانب الفكر الفلسفي وشارك معظمهم في تيار واحد وهم أمبادقليس – أنكساجوراس – ديمقرطيس.

كان إمبادقليس شاعرا كتب في الطبيعة وفي التطهير شعرا بديعا إضطر أرسطو وشيشرون إلى أن يضعاه في مصاف الشعراء المجيدين وقال فيه ديوجيه لا يرثوس أنه إذا ذهب إلى الألعاب الأولومبيه استلفت جميع الأنظار حتى لم يكن يذكر إنسان آخر قبل أن يذكر [1].

وينسب له المؤرخون عددا كبيرا من المؤلفات ضاع معظمها ولم يبق سوى شذرات مختلفة من قصيدتين طويلتين إحداهما في طبيعة الأشياء وصل طولها إلى الف بيت من الشعر والأخرى في التطهر Katharnoi [2].

ويرى كورنفورد إننا لكى نفهم وحدة فكر أمبادقليس ينبغى أن نبدأ قصيدته في التطهير ثم نفسر قصيدته في الطبيعة على ضوئها فنجد أن هناك نوعا من التوازى بين تفسيره للنفس وأصلها الإلهي وبين تفسيره للكون وحقيقته الأصلية الإلهية [3].

وتعتقد د. أميرة مطر أن القصيدتين متكاملتين حيث تكمل كل احدهما الأخرى.

---

(١) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٩٩.

(٢) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٩٨.

(٣) Cornford (F.M), From religion to Philosophy, A Study in the origins of western speculation, Harpor, New York, ١٩٥٧, P. ٢٣٠.

التوفيق بين الثابت والمتغير

كنا قد رأينا أن الفلسفة الأيونية قالت بعنصر واحد تخرج منه الأشياء وتعود إليه وذهب الفيثاغوريين إلى القول بالعدد وإن كان هناك ملمس ثنائي في مذهبهم بين المحدود واللامحدود، ثم جاء هيراقليطس وأطاح بالثبات تماما وقال بالتغير المستمر والصيرورة المستمرة هذه النظرة التى وقف ضدها موقفا قويا بارمنيدس فقال بالثبات التام في الوجود الحقيقى.

وجاءت هذه المدارس المتأخرة لتقف موقفا وسط بين الثبات الدائم كما قال به بارمنيدس والتغير الدائم الذي قال به هيراقليطس، لكن هذه المدارس كما سيظهر خرجت إلى القول بأصول كثيرة أو مبادئ عده.

فأمبادقليس يقول بالعناصر الأربعة النار والهواء والأرض والماء وهو يتصور هذه العناصر تصورا يخلع عليها صفة الحياة الألوهية ويسميها بأسماء الآلهة. فزيوس الساطع رمز للنار Zeus وهيرا حاملة الحياة ترمز للأرض Hera ، وايدونيوس يرمز للهواء والاثير، ونستيس Nestis التى فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات [١].

وقد سمى أمبادقليس هذه العناصر الأربعة بالجذور واعتبرها متساوية في الإلوهية والقيمة والخلود ، وإن كان أرسطو قد اعتبره يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى وخاصة عندما يتحدث عن الأحياء.

وقد أنكر امبادقليس إمكانية تحول الجذور الأربعة إلى بعضها كما ذهب سابقوه أصحاب الفلسفة اليونية حين قالوا بمبدأ واحدا للموجودات واكتفي بتفسيره للموجودات الطبيعية التى تتكون من هذه العناصر وبنسب مختلفة بواسطة العملتيين الآليتيين الانضمام والانفصال [٢].

---

(١) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٠٠.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٠.

وقد اضطر إلى القول بهذه النظرية ليتلافي نقد الفلسفة الإيلية لفكرةخلق شئ جديد لم يكن موجودا من قبل وهي الفكرة التى تتلخص في العبارة القائلة أن لا شئ من العدم – فافترض أمبادقليس كثره أصلية ولم يقل بوحده اشتقت منها الكثرة ووصف هذه العناصر بأنها قديمة وخالده فيقول في شذره من شذراته:

ليس هناك خلق Physis لأي موجود من الموجودات الفاسدة كما لا يوجد كل نهاية بالموت بل هو مجرد امتزاج Mixture لهذه الجذور .

فكل شئ في الطبيعة يأتى إلى الوجود ويختفي بواسطة خليط تجمعُ وانفصال هذه الجواهر[1].

فالقضية الأولى عنده هي ليست هذا هو This is ولكنها They are وهكذا فالأشجار والحيوانات والسحب والصخور ليست مجرد وهم طالما أنها تجمعات مؤقتة لهذه الحقائق الأربعة في خواص مختلفة . فنحن نستطيع أن نقول إنها في ذاتها ليست حقائق ولا تحتاج لهذا المصطلح المنوع والذي يسمى Becoming تصير وتختفي فالبرهان عليها إنها خليط وانفصال[2].

وبالتالى فقد وافق أمبادوقليس على إنكار الإيلين للفراغ، وعلى الرغم من ذلك فقد بدأ أمبادوقليس يعتقد أن هذا يمكن أن يحدث بتبادل في المواقع. ويظل الكل قائما.

والعالم يسير في دورات متعاقبة، وليست تغيرات العالم مسيره وفق هدف منشود لكن المصادفة والضرورة وحدهما هما اللذان يُسيرانها وقد جعل القوة المحركة خارج العناصر نفسها في عاملى الحب والكراهية، فالحب

(١) محمد على ابو ريان ؛ تاريخ الفكر الفلسفي ، ص١٠٠.

(٢) Encyclopedia of Philosophy, pre - Socratic, Vol ٦. P. ٣٦٥.

يجمع المبادئ ويضمنها معا، والأخير يفصلها عن بعضها البعض في تعارض لا نهائى يتكشف بالتبادل.

فالعالم كُرّى الشكل وفي العصر الذهبى له كانت البغضاء خارجه والحب داخل الكره ثم أخذت تتسلل فطردت الحب حتى إذا ما بلغ الأمر اسوأ حالاتا كانت الكراهية كلها داخله والحُب خارجه.

ثم تبدأ حركة مضاده محاولة العودة للعصر الذهبى لكنه لا يعود أبدا لأن الدوره تتكون باستمرار.

وفي حالة الوسط عندما لا يكون هناك سيطرة كاملة لا من الحب ولا من الكراهية فعندما تتقارب العناصر بشكل جزئى وينفصل بشكل جزئى فعالم مثل عالمنا هذا يتكون.

فلا شئ هناك غير مادى على الإطلاق. وعلى الرغم من أن الحب والكراهية جواهر عنها من العناصر. فأسمائها ليست استعارات وافعالها لا يمكن اعتبارها ميكانيكية خالصة فتحت سيطرة الحب فإن العناصر تصبح مرغوبة ومتشوقة كل منها للآخر وكل شئ له مشاركة في الوعى.

ويرى رسل أن عقل الإنسان كان يفترض حينئذ – حين تغلبت إحدى القوتين على الأخرى – أن أحد الطرفين يجوز أن يثبت ولكن أمبادقليس لم يز ذلك لأنه أراد أن يفسر الحركة مع اعترافه بحجج زينون الإيلى ومع أنه لم يرد أن ينتهي به التفكير في اية مرحلة من مراحل الكون لا يطرأ عليه التغيير(١).

فالعالم عند أمبادوقليس سائر في حلقة متصلة ويبدأ من حيث ينتهي وينتهي من حيث يبدأ وهو يمر بمرحلة وسط بين الاتصال التام والانفصال التام وهو لابد سائر في الطريق إلى غايته حتى تشكل العناصر بعضها عن

---

(١) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكى نجيب محمود، ص٩٩.

البعض على ألا يقف الكون عند هذه الحلقة بل سيبدأ الشوط من جديد وهكذا بلا توقف[1].

الإدراك:

يرى أمبادقليس أن الجسم تغطية مسام كثيرة تتقبل إشعاعات وقدر من المحسوسات وعندما تنفذ الإشعاعات إلى أعضاءه الحساسه فإنها تلتقى بمبادئ شبيهه لها في العضو الحاس وهذا ما دعاه إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه.

وقد فسر الرؤية على هذا الأساس فوصفها بأن العين تتركب من النار والماء ويعزل النار عن الماء غشاءُ رقيق تنفذ من خلاله الآشعة النار إلى موضوعات الرؤية كما ينفذ الضوء إلى المصباح.

والفكر عند أمبادقليس مركزه القلب ويرجع ذلك إلى أن الدم وهو أكمل الأمزجة لأن العناصر المختلفة تكون ممتزجة فيه بنسب متساوية وهو يصل إلى القلب وهو مركز الإحساس والدم عامل أساسى في الإدراك والمعرفة واختلاف الناس عقلا يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم في حجمها وطريقة توزيعها وتمازجها.

ويبدو أنه قد أخذ هذه النظرية متأثرا بمدرسة الطب في صقلية لأنه على الرغم من تأثره بالفيثاغورية في أفكارة العامة إلا أنه لم يأخذ بما قال به الكمايون مثلا من أن المخ مركز التفكير.

ويرى د. أبو ريان أن نظرية أمبادقليس نظرية مادية مطلقة ، لأن الجسم وبصفة خاصة مزاج الدم هو الذي يتحكم في الفكر[2].

---

(١) رسل، نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٢) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص١٠١.

ويبدو أن ذلك صحيحا من وجهة أن الإنسان يتأثر في فكره بحالاته النفسية وبالتالى فرؤيته للحقيقة يأتى بشكل نسبى لما ينتابه من حالات مختلفة، وقد ربط أفلاطون بين قوله هيراقليطس بالتغير المستمر وقوله أمبادقليس بالإدراك الحسى لكى يفسر مقولة بروتاجوراس أن الإنسان مقياس كل شئ بما يوحى إليه بنسبيه المعرفة(١).

ويعتقد أرمسترونج أن نظرية الطبيعة التى وضعها أمبادقليس تجئ مرتبطة بنظرية مرتبطة بالتراث الاورغى الفيثاغورى عن النفس فقد اعتقد في اصلها الإلهي وفي سقوطها بسبب الخطيئة وفي محاولات الاتحاد التى تقوم بها على فترات زمنية ثم عودة الروح مرة أخرى إلى المجتمع الإلهى(٢).

ولم يوضح أمبادوقليس حقيقة العلاقة بين الروح في الإنسان وبين فكرة المنبث في دمه وإن كان قد اعتبر أن الإنسان كونا صغيرا مثله مثل الكون الكبير فقدم نظرية السوائل الأربعة في الجسم وهي الدم والمادة الصفراء والمخاط والمادة السوداء، على غرار الأربعة عناصر الأساسية في الكون، فالفكر مرآه، وظيفة للجسم المركب من عناصر. وقد رأي أن الإنسان إما أن يكون دمويا أو صفراويا أو مخاطيا أو سوداويا، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفكر على هذه الصورة وظيفو من وظائف الروح إلا إذا كانت الروح نفسها مادية.

الأمر الذي يؤكده د. بدوى (٣) على أن اليونان قد تصوروا النفس دائما مثلها مثل الطبيعة. أي الخارج مثل الداخل وهذا الشكل من التفكير ظل

---

(١) Armstrong (C.A.H), An Introduction to ancient, Philosophy, Metheun, London, ١٩٤٧, reprinted ١٩٨١, P. ٢٨.

(٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٣) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص٣٥.

كذلك حتى فرق سقراط تماما بين النفس باعتبارها جوهر خالد مفارق وبين العالم أو الخارج.

الأمر الذي جعل أرسطو يدرك سير امبادقليس مع هؤلاء الخصوم الذين تأتى عباراتهم مخالفة لقوانين العقل الثابتة وخاصة قانون عدم التناقض. لأن الشئ بناء على وجهة نظر امبادوقليس يكون موجود وغير موجود في آن واحد، ويكون مثبتا ومنفيا كذلك(١).

الأمر الذي كان من شأنه أن يجعل زيللر في حيرة من أمره في الربط بين قصيده أمبادقليس الطبيعية وقصيدته في التطهير ونظريته في النفس ، ويؤكد أن الشذرات الباقية من قصيدته عن الطبيعة وعن التطهير لا تقدم لنا العون في الربط بين كلا المذهبين(٢).

لقد تصور أمبادقليس حقائق الأشياء أصولا ثابتة الماهية واعتقد في تغير ما يتمثل في تنقل هذه الأصول.

ولقد كانت نظريته للنفس تسير في نفس المسار الذي بدأت به الفلسفة الملطية فلم نر عنده مفهوما واضحا للنفس وان كانت نزعته العلمية أدت به إلى هذا التزاوج أو الامتزاج بين النفس والعالم.

فالحياة عنده تعلل بأسباب آلية هي امتزاج واجتماع عناصر وتأثير البيئة. وهكذا فالحياة واحدة في الكائنات جميعا لا تختلف إلا بالضعف والقوة فللنبات شعور كما للحيوان .

---

(١) Zeller (E.) Op. Cit., P. ٣٦.

(٢) بدأ امبادقليس فلسفته بالانضمام إلى جماعة الفيثاغورين ثم لم يلبث أن طرد منها لخروجه على تعاليمهم ، وقد تأثر بالفيثاغورية وهذا يتضح في مذهبه في النفس والذي آمن فيه بأنها سقطت في الجسد بسبب الخطيئة وقد كتب عليها أن تعيش مشردة لزمن قدره بعشرة الاف سنة تمر خلال ثلاث مراحل محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص١٠١ .

انكساجوراس

رفض أنكساجوراس [1] أن يكون هناك أي تغير كيفي ولذا فإن أي تغير يرجع إلى تغير في تكوين أو ترتيب المادة التى تكون الموجودات. وفسر الوجود واتصال الموجود وانفصالها بالعقل وعلى ذلك فإن أي تغير كيفي لا يكون سوى تغير في التركيب المادى للجوهر.

ويشير أرسطو إلى انكساجوراس هو القائل بأن المبادئ لا متناهية العدد وأن جميع الأشياء ملكريه تتألف من أجزاء من نوعها تكون وتفسد عن طريق الاتصال والانفصال وتستمر هذه الحركة إلى الأبد.

وقد رفض ما ذهب إليه أمبادقليس من القول بأربعة عناصر أساسية للكون وقال بأن كل شئ قابل للإنقسام إلى مالا نهاية وأن أصغر أجزاء المادة لا يخلو من آثار لشتى العناصر جميعا وإنما تبدو الأشياء على ما هي عليه تبعا للعنصر الغالب عليها فمثلا كل شئ يحتوى على نار ولكننا لا نسمى الشئ نارا إلا إذا كان العنصر السائد فيه هو النار [2].

---

(١) ولد انكساجوراس ، ٥٠٠/٤٢٨ ق.م.، في الكلازومين Klazomania بالقرب من أزمير في آسيا الصغرى، ولكنه اختار أثينا مقرا له فكان أول فيلسوف يستقر في هذه المدينة ٤٨٠ أو ٤٧٩ ق.م.، وقد ذكر أفلاطون في محاورة فيدروس أن بيريكليز كان تلميذا لأنكساجوراس ويبدو أن هذا هو السبب في أن يسوقه خصوم بيريلكيز إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد حوالى ٤٥٠ ق.م. فسجن حتى أفرج عنه بيريلكيز ولكن انكساجوراس آثر الرحيل عن أثينا واستقر به المقام في أيونيه في بلدة لامباكوس إحدى مستعمرات ملطيه حيث أسس مدرسة هناك / فايدروس ٢٧٠ أ، ترجمة أميرة حلمى مطر.

(٢) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص١٠٣.

لقد حاول أنكساجوراس التوفيق بين مبادئ بارمنيدس العقلية وبين الواقع المحسوس فبحث عن تفسير للظواهر لا يؤدى إلى القوّل بأن الوجود ينشأ عن اللاوجود فأي جسم مادى في الطبيعة إذا جزء إلى أجزاء لا متناهية يظل دائما محتفظ بنفس مادته. فكيف ينشأ الشعر مما ليس شعرا ؟ كيف ينشأ اللحم مما ليس لحما ؟؟ (١).

فالشعر ، إذا قسمت إلى جزئين فيظل كلاهما من الشعر أيضا وإذا استمرت القسمة إلى مالا نهاية فإن جميع الأجزاء تظل دائما من الشعر. معنى هذا أننا لن نصل إلى نقطة معينة تنقسم الشعره فيها إلى أجزاء من الماء أو الهواء والتراب والنار كما قال أمبادقليس، ولذا فقد ذهب إلى افتراض أجزاء غاية في الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر منها سماها البذور.

هذه البذور تحتوى على جميع الكيفيات الممكنة وهي لا متناهية العدد ولا متناهية الصغر وغير مدركة بالحس بل يمكن تصورها بالعقل فقط. وقد سماها أرسطو بالمتشابهات لأنها تتساوى من حيث احتوائها على جميع الكيفيات لذلك يقول انكساجوراس إن من كل شئ جزء من كل شئ (٢).

والعناصر الأربعة في رأيه لا ينظر إليها على أنها بسيطة ولكنها مختلطة وتحتوى على أجزاء من كل جوهر مبدئى، والحركة عند انكساجوراس تتكون من عملية انفصال واتصال وتمييز من خليط أساسى بها يخرج هذا العالم، عالم الأشياء الفردية الذي نعرفه إلى الوجود.

فقد كانت هناك أجزاء صغيرة غير مميزة مختلطة في الهاوية والظلام في آن Kaos ورأي انكساجوراس بعد رفضه للكراهية وللحب

---

(١) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٥.

(٢) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٥.

كمفسرين للحركة أنها لابد أن تكون من فعل موجودات تسمو معرفته وقدرته على الموجودات ويجب أن يكون مفكرا معقولا قادرا، وهذا الموجود في رأيه هو العقل Nous [١].

ولقد كان هو أول من قال بهذا المبدأ في الفلسفة الإغريقية وبالتالى فإن مسحة من الثنائية تشوب فلسفته ولكى تتضح أو تتكشف لابد لنا من تفسير هذا العقل كما رآه انكساجوراس وعلاقته بالعالم.

ولقد استهل كتابه الذي كرسه للبحث الطبيعي بقوله:

إن الأشياء كانت من البداية مختلطة في كاوس وعندما حل العقل نظم العالم.

ويقول والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانفصلت وانقسمت والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التى كانت والتى توجد الآن والتى سوف تكون وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلة عنها[٢].

ويرى رسل أن انكساجوراس يختلف عن أسلافه في اعتباره العقل عنصرا أصيلا يدخل في تركيب الكائنات الحيه جميعا ولكنه يتميز عن المادة كل التمايز لأنه خالى من العناصر فإن كل شئ فيه جزء من كل شئ ما عداه فهو موجود بسيط غير قابل للقسمة بينما المادة مركبة .. وهو لا نهائى يحكم نفسه بنفسه وهذا العقل هو مصدر الحركة كلها فهو يسبب حركة دائرية تنتشر في أرجاء العالم كله وتجعل أخف الأشياء ينزاح إلى الحافة واثقلها يهوى تجاه المركز[٣].

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص١٩٥.

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، شذره رقم ١٢.

(٣) برترند رسل ، المرجع السابق ، ص٩٣ .

ويعتقد زيللو أن ما يراه أنكساجوراس أن العقل يوجد لنفسه فقط ولديه معرفة بكل شئ ولديه القوة الكاملة هو تقريبا ما يراه بارمنيدس في الواحد على الرغم من أن ما يتعلق بتكوين هذا العقل وشخصيته بعيدا عن ذهن الفيلسوف[١].

وقد اعتمد انكساجوراس في تفسيره للكائنات وقد التقى العقل في الإنسان باليد أم الاله والصناعة وهو يظهر في الإنسان بنصيب أوضح ما يظهر في الكائنات الحيه الأخرى[٢].

وتشير د. أميرة حلمى مطر إلى أن تفسير أنكساجوراس للعقل في الإنسان يكون من الأسباب التى اثارت منذ ذلك التاريخ السؤال هل كان العقل أم العمل أسبق ؟ هل كان الإنسان العامل أم الإنسان العالم أسبق ؟؟ بمعنى آخر هل كان العمل أم النظر أسبق في الوجود ؟؟[٣].

وعلى الرغم من أنه كان أول من قال بالعقل Nous هو المحرك أو المحرك الأول أو المنظم للكون فقد نظر إليه باعتباره غير مادى، فهو يتكون من أخف وأرق أنواع المادة وغير مختلط وعلى الرغم من ذلك فليس هناك برهان على أن هذا العقل كانت له وظيفة أخرى غير بث الحركة الأولى في المزيج المختلط والذي نتج عنه الانفصال والتميز والذي ظهر منه العالم المرئى، وليس هناك أي دليل على أنه شارك في أي مرحلة من مراحل تكوين الكون الأخرى [٤].

---

(١) Zeller, Op. Cit., P. ٦٢.

(٢) Zeller, Op. Cit., P. ٦٢.

(٣) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٨.

(٤) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص١٠٤.

ويبدو أن ذلك ما دعى أفلاطون وأرسطو إلى انتقاد انكساجوراس لأنه لم يستطيع استخدام هذا المبدأ الجديد من أجل تفسير غائى للطبيعة.

فقد انتقده أفلاطون بأنه جعل العقل قوة ميكانيكية آلية ولم يفعل أي محاولة من شأنها شرح الهدف الذي من أجله يعمل العقل وكيف ينظم كل شئ من أجل الخير وعاد كسابقيه إلى القول بعلل مادية دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله في الكون [1].

الإدراك الحسى:

الإدراك الحسى عند انكساجوراس وظيفة من وظائف العقل الإنسانى فالعقل هو الذي يمدنا بالمعرفة الحقه. لكن المحسوسات والحواس القاصرة التى ندرك بها هي التى تسد الطريق أمام العقل والإدراك غير المحسوس.

وقد اهتم انكساجوراس بتفسير الإدراك الحسى كمعاصره أمبادقليس ولكنه ذهب إلى أن الإدراك يتم بين الأضداد لأن الشبيه لا يتأثر بالشبيه.

فالصورة إذا نطبعت على حدقة العين فلأنها بلون مختلف، واننا نعرف البارد والحار والضوء وبقية الكيفيات الحسية الموجودة ومتضاداتها داخلنا، فالحار داخلنا يبرد والبارد يسخن باتصالها بالحرارة والبرودة والأشياء الخارجية فالشئ يُدرك بغير الشبيه.

وأعضاء الحس – كما يرى انكساجوراس – تتقابل في العقل باعتباره المركز الرئيسى وهنا ينتج الإحساس أو الإدراك الحسى عن طريق غير الشبيه[2].

ولم يشك أنكساجوراس في أن الكيفيات الحسية التى ندركها تقود إلى الأشياء الخارجية نفسها، ولكنه كان يرى أنها تعطينا معلومات غير كافية

---

(1) Plato, Phed, ٩٧ b, Arist, Metaph, ٩٨٤ _ ١٨.

(2) Zeller, Op. Cit., P. ٦٣.

عن التكوين الأساسى للأشياء عن ماهية الأشياء . فعنده أن العقل فقط هو الذي يقدم لنا المعلومات الحقيقية(١).

ولما كان أفلاطون وأرسطو قد رأيا - وهما المصدران الرئيسيان للفلاسفة السابقين عليهما - أن العقل عند انكساجوراس يأخذ شكلا آليا في التفسير - فوصفه أرسطو بأنه إله الآلة فتأثيره آلى ولا يفسر الغائية المشاهدة في الطبيعة فهل هذه الآلية معناها أن انكساجوراس يأخذ بالتفسير التجريبى ؟ العلمى ؟؟ (٢).

يرى زيللر أن أنكساجوراس كان في طبيعته نموذجا للقدرة (٣) على المعرفة المؤسسة على الملاحظة والتجربة مع قوة التأمل والاستنباط، وقد أكد بلوتارخ هذا المنهج التجريبى العلمى عند انكساجوراس حين روى رواية مشهورة تتلخص في أنه قد رأي جديا ليس له سوى قرن واحد أحضره بيريكليز ورأي أحد العرافين أنها إشارة إلى انتصار حزب بيريكليز وانفراده بالحكم. أما أنكساجوراس فقد فسر هذه الظاهرة باعتبارها شذوذا في تكوين مخ الجدى(٤).

وقد ذهب إلى أن القمر يضئ باشعة منعكسة وقدم النظرية الصحيحة عن الكسوف والخسوف. وذهب إلى القول بأن القمر أدنى مكانا من الشمس وأن الشمس والنجوم صخور مشتعلة وعدم احساسنا بحرارتها راجع إلى بُعدها عنا بعدا كبيرا.

---

(١) Zeller, out lines, Op. Cit., P. ٦٠.

(٢) Arist, Metaph, ٩٨٤ a.

(٣) Zeller, Op. Cit., P. ٦٣.

(٤) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٧.

ويتفق رسل وزيللر في أن أنكساجوراس قد تابع التراث الأيونى المتميز بالصبغة العلمية العقلية وإنه كان على العكس من أمبادقليس غير متأثر بأية مشاعر صوفية أو دينية.

فالعقل عند أنكساجوراس على الرغم من أنه يوحى بثنائية بين عالم العقل وعالم الطبيعة إلا أنه يجعله أكثر قربا من واحديه الفلسفة الأيونية. فالعقل باعتباره القوة المحركة والمنظمة يرتبط بشكل قوى بكل الكون وهو عنصر نشط مثل الروح والعقل في الجسم الإنسانى. وهذا يُباعد بينه وبين الثنائية التى شاهدنا مثلها عند الفيثاغوريه أو عند أمبادقليس. فإن المسألة كانت عند هؤلاء تفرقة بين عالمين أساسيين غير متساويين وهما العالم الإلهي والعالم المادى للوجود الأرضى والذي يتأثر بالكثافة والبؤس والموت ولا نجد مثيلا لذلك عند أنكساجوراس الذي وضع مكان النظرة الغائية الشعبية تفسيرا مسببا علميا ولذا كان نقد أرسطو أفلاطون لعقل أنكساجوراس نسبيا إلى جانب الخصوبة الفكرية التى أمدته بها أدواته في التجريب [١].

هل يصبح لنا الحق بعد ذلك - كما يتراءئ للباحث - أن نقول أن أنكساجوراس كما يمثل أحد الجذور التاريخية للنزعة البرجماتية ؟

لقد اهتم بروتاجوراس بالتفسير العلمى لكل الأشياء ولذا فقد دفعته نظرياته الفلكية ونظرياته التجريبية إلى الانتقاد للديانه الشعبية ومعارضته تدخل الآلهيه في نظام الطبيعة.

واعتبر زيللر ذلك متابعة للتراث الأيونى المتميز بالصبغة العقلية والعلمية وابتعادا عن المشاعر الدينية والصوفية.

---

(١) Zeller, Op. Cit., P. ٦٤.

رسل، المرجع السابق، ص٩٤.

ولقد اهتمت النزعة البرجماتيه المعاصرة بالطريقة العلمية والمناهج التجريبية اهتماما كبيرا حتى أن بيرس يرى أن أفضل الطرّق لتثبيت أي معتقد هو الطريقة التجريبية.

ويشير ديوى إلى أن نظرية داروين وتطور الطريقة التجريبية هنا الدافعين الأساسيين وراء تغير النظره إلى الحقيقة والواقع وإعادة البناء في الفلسفة، فقد أحالت نظرية داروين في اصل الأنواع ظاهرة التغير إلى ظاهرة الحياة وقدمت الطريقة التجريبية الطريق لإثبات صحة أي رأي أو فكره يمكن أن تظهر وكذا طريقة الاستفادة منها[١].

يبدو أنّ أمر التشابه يطرح نفسه على الرغم من أن موضوعنا الرئيسى هو الحقيقة التى لا يرى الباحث أن انكساجوراس لم يذكر عنها الكثير إلا إذا قلنا أنها عقلية باعتبار أن العقل عنده هو الذي يمدنا بالمعرفة الحقيقة ، ولكن الأمر يجعلنا في حيره لأن هذا العقل الذي قال به لم يأخذ شكلا تأمليا بل حسب نقد أفلاطون وأرسطو اتخذ شكلا آليا وتجريبيا كما رأينا.

---

(١) Dewey (John), Reconstruction in philosoph P. ١٥٧.

ديمقريطس

في مصاف الفلسفات أو المدارس التى حاولت التوفيق بين ما قالت به المدرسة الإيلية من ثبات دائم وخالد وما ذهب إليه هيراقليطس من تغير مستمر وأزلى تأتى المدرسة الذرية (١).

والمذهب الذرى أقامه رجلان أحدهما لوقيبوس Leucippus والآخر ديمقريطس، ويرى بعض المؤرخين أنه لعدم وجود خلافات حاسمة بين ما قاله لوقيبوس وما ذهب إليه ديمقريطس وخاصة أن كتابات الأول قد فقدت تقريبا فإن ديمقريطس يعتبر هو المؤسس للمدرسة الذرية (٢).

ذهب أصحاب المدرسة إلى الزعم بأننا لو حللنا المادة إلى جزئياتها لانتهينا إلى وحدات لا تعمل في التقسيم هي ما نطلق عليه إسم الذرات أو الجواهر الفرده ن وهي التى يتكون منها ومن مجموعها الكون وهي لا نهائية العدد وتبلغ من الدقة حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس.

فليست عناصر الكون أربعا كما ذهب أمبادقليس إن هي إلا عنصرا واحدا متجانس لأن هذه الذرات متشابهة متجانسة تتساوى جميعا في إنعدام الصفات والخصائص إلا أنها تتباين حجما وتختلف شكلا وقالبا (٣).

ولكن لا نستطيع أن نجرد هذه الذرات من الصفات تماما فلا مناص من أن نضيف إليها خاصية أو إثنين ومنها أنها صلبة قد بلغت حدا لا تقبل معه التجزئة ، وهي ذات ثقل ووزن (٤) وإن كنا لانستطيع أن نكون على يقين من ذلك.

---

(١) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص٩٥.
(٢) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص٩٦.
(٣) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٤٥.
(٩٤ أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٩.

وإذا كانت هذه الذرات أجراما ضئيلة ودقيقة فهي منفصل بعضها عن بعض ولابد أن يكون ثمة شئ بينها فإنها تسعى إلى بعضها البعض وتأتلف أو تتنافر فينضم البعض إلى الآخر أو يدبر بعضها عن بعض (١).

كيف تتم هذه الحركة ؟؟

السبب هو الفراغ المطلق فهناك فراغ أو خلاء تتحرك فيه الذرات إذا كانت المدرسة الإيلية قد أنكرت الفراغ حتى تثبت عدم الحركة والسكون. فقد اثبتت جماعة الذريين السكون والحركة معا . فالفراغ المطلق حقيقة واقعة كالماء سواء بسواء (٢).

ويعتقد بيرنت أن ديمقريطس لم يكن معنيا بالرد على بارمنيدس ولكن اهتمامه كان في مجال آخر يتعلق بالإجابة على سؤال كان مطروحا على أيامه وهو إنكار إمكانية المعرفة؟؟ (٣).

المادة المتحركة عند ديمقريطس اذن لا يطرأ عليها سكون فمن أين هذه القوة الدافعة للحركة ؟؟

رأينا أن الذرات تختلف في الحجم وفي الثقل وفي السرعة وتصدم الذرات السريعة الصغيرة فتزيحها يمنه ويسره لكى تشق طريقها في الهبوط وهذه الذرات التى تندفع جهة اليمين وجهة اليسار فإنها سرعان ما يلتصق بعضها ببعض فتكون نواه تتجمع حولها الذرات حتى يتكون في النهاية عالما عظيما، فذرات ديمقريطس لم تخلق ولا تتوقف عن الحركة وتتميز بأشكالها وأحجامها فقط وليس لها تغيرات في الكيف ولكن في الأوضاع فقط، ولذا نستطيع أن نشير إلى كيفياتها وتغيراتها(٤).

---

(١) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٥١.

(٢) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٥١.

(٣) Burnet (J.) Greek Philosophy, From Thales to Plato, Macmillan and co, New York, ١٩٦٢, P. ١٩٦.

(٤) Burnet, Op. Cit., P. ١٩٧.

هل تسير الذرات وفق خطة مرسومة ؟؟ مقدره ؟؟ أم تسير خبط عشواء [1] ؟

رأينا أن أمبادقليس وانكساجوراس ذهبا إلى أنه لابد من وجود قوة تكون سببا للحركة في العالم وجدها أمبادقليس في الحب والكراهية ورآها انكساجوراس في العقل ولكن ديمقريطس لا يتردد في القول بأن الضرورة العمياء هي التى تدفع الذرات دون أن يكون لها قدر معلوم، وهنا فإن أصحاب مذهب الذره يسايرون موقف الطبيعيين القدامى من مدرسة أيونيا في القول بأن الذرات تتحرك بنفسها فينتج عن ذلك العالم أو عوالم كثيرة كما يراها ديمقريطس.

فالعالم مكون من ذرات جواهر فردية لا يقودها فكر أو ذكاء ولا يرتبها حب أو كراهية بل إن الضرورة أو الأثر الطبيعى للعلل الكامنة فيها هي التى تسيطر عليها جميعا.

ويرى بيرنت[2] إن أعظم شئ قدمه ديمقريطس ويشتهر به هو عالمه ونطاقه الكونى والذي أخذه من انكساجوراس فالكون مصنوع من شيئين الذرات والفراغ والفراغ لا نهائى في حدوده والذرات لا نهائية في عددها وعلى الرغم من أنها مماثلة في المادة إلا أنها تختلف في الشكل والحجم.

وذرة ديمقريطس مثلها مثل كرة بارمنيدس الأحدية الخالدة غير مخلوقة صلبه منتظمة في المادة وهي في ذاتها غير قابلة للتغير إلا أنها بحركتها الدائمة في الفراغ تنسج عن طريق ترابطاتها وانفصالاتها المختلفة كل ما يحدث في عالمنا المتغير.

---

(١) Burnet, Op. Cit., P. ١٩٧.

(٢) Burnet, Op. Cit., P. ١٩٧.

كان على ديمقريطس أن يواجه السؤال المطروح على أيامه وهو إنكار إمكانية المعرفة والمشكلة العامة التى اثارها بروتاجوراس للمعرفة وقد ساهم ديمقريطس مساهمة هامة في حل مشكلة الإدراك الحسى[1].

فهو يرى أن كل شئ مدرك ليس سوى ترتيب الذرات التى تختلف في اشكالها الهندسية والصفات التى تنسبها إلى هذا الترتيب للذرات، مثل اللون والرائحة والذوق، فهي ليست صفات للأجسام نفسها إنما هي تأثير لهذه الأجسام على أجهزة حواسنا [2].

ولما كانت الذرات خلوا من الصفات لزم أن تكون الأشياء والصفات التى ندركها في الأشياء الناشئة من كيفية ترتيب الأشياء أو إئتلاف الذرات عند تكوينها للأجزاء والإدراك يتكون من التأثيرات التى تحدثها الأشياء في النفس وتجد طريقها إلينا عن طريق الحواس [3].

فالرؤية مثلا تتم عندما تخرج المتشابهات في الأشياء وتحدث تغيرا في الهواء الذي يكون موجودا أمامها، ويأتى الهواء إلينا ويحدث تأثيرات في علومنا، في هذه العملية فإن كل نوع من الذرات يفهم عن طريق الشبيه به فالشبيه يدرك الشبيه.

وبسبب وجود الهواء المتداخل بين الشئ المحسوس والعضو الحاس فنحن نرى الشئ غير متميزا ومختلف، وإذا كان على مسافة طويلة منا أو على مسافة كبيرة جدا فنحن لا نراه على الإطلاق فإذا لم يكن هناك هواء وكان بين حواسنا وبين الأشياء الخلاء فقط لما كان يحدث ذلك.

يمكننا رؤية النملة تطير في السماء [4].

---

(١) Burnet, Op. Cit., P. ١٩٨.

(٢) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص١٢٠.

(٣) محمد على أبو ريان، نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٤) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١١٢.

واختلاف الألوان يرجعه ديمقريطس إلى نعومة أو خشونة الأشكال التى تقع في الحس.

ويفسر ديمقريطس الصوت باعتباره تيار من الذرات التى تفيض من الجسم المسموع وتسبب الحركة في الهواء بين الجسم والعضو الحاس الخاص بالسمع وهو الأذن ولذا فهي تصل الأذن مع كل هذه التغيرات التى حدثت في الهواء.

والتذوق يعود إلى الاختلافات التى تكون في هذه الحاسة إلى إختلاف الأشكال أي أشكال الذرات التى ترتبط في علاقة مع الأعضاء الخاصة بهذا الحس.

وقد اعتبر ديمقريطس أن اللمس هو الإحساس الذي ندرك به الحار والبارد والجاف والرطب وما شابه ذلك ، مثله مثل بقية الحواس تتأثر طبقا للشكل وحجم الذرات التى ينفعل بها أو تؤثر فيها [1].

وقد ذهب أرسطو إلى أن ديمقريطس قد أرجع كل الأحاسيس إلى إحساس اللمس ويعتقد بيرنت أن ذلك صحيحا إذا ما فهمنا اللمس باعتباره هذا الإحساس الذي يدرِك الخواص المختلفة مثل الشكل والحجم والوزن وهذا من شأنه أن يميز حاسة اللمس الخاصة التى عرضنا لها.

وقد أكد ديمقريطس أنه بالنسبة للمعرفة النابعة من الحواس فإنها ليست هي المعرفة الحقيقية التى تصلنا بحقيقة الأشياء وماهياتها لأننا لا نعرف شيئا على وجه التحقيق ولا نكون على يقين من هذه الأدوات لأنها لا ترينا إلا التغيرات التى تحدث بالنسبة لوضع الجسم ووضع الأشياء التى تدخل الجسم وتمارس تأثيرها عليه من خلال الممرات التى هي الحواس أو الأشياء التى تقاومه[2].

---

(١) Zeller, out lines, Op. Cit., P. ١٩٨.

(٢) Zeller, Op. Cit., P. ١٩٨.

وذهب ديمقريطس إلى وجهة نظر مشابهة لما جاءت عليه في التراث الإيلي بالنسبة إلى الأحاسيس فقد كان بارمنيدس قد ذهب إلى القول بأن مثل هذه الإحساسات ، التذوق – الشم – اللون – الصوت ما هي إلا أسماء، وقد ذهب لوقيبوس إلى القول بما يشبه ذلك، وقد كان على ديمقريطس بوصفه قد جاء بعد بروتاجوراس أن يعالج هذا الموضوع فساير أستاذه وتابع الفلسفة الإيلية وقال إن الحلاوة بالعرف والمرارة بالعرف والدفء بالعرف [1].

وهذا يرجع إلى أنه يرى أن حواسنا لا تعرض لما هو بالخارج أي لا تعرض شيئا خارجيا على الرغم من أن هذه الاحساسات تأتيها بانفعالها بشئ من خارجها وهذا الشئ هو الحقيقى الذي لا يمكن فهمه بالحواس الخاصة، ولذلك تختلف الأحاسيس التى نتأثر بها تجاه الشئ من فرد إلى آخر فالشئ يعرف بأنه حلو ومر في بعض الأحيان ويعرف بأنه غير ذلك أحيانا أخرى.

وقد أكد أفلاطون [2] هذه الفكرة عن ديمقريطس باعتبار أن الشئ يظهر مرة بشكل وفي وقت آخر بشكل آخر وهو يعرض في محاورة ثياتيتوس لموقف بروتاجوراس في المعرفة بالربط بين التغير المستمر عند هيراقليطس والإدراك الحسى عند ديمقريطس لذلك أبان بأن ذلك يعنى أن الإحساس متغير مثله مثل الأشياء المحسوسة، فالإحساس والمحسوس متغيران على الدوام.

وقدم أرسطو ديمقريطس باعتباره من خصوم ومعارضى قانون عدم التناقض والذي يعنى أن الشئ لا يمكن أن يوجد ولا يوجد في آن واحد على

---

(١) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١١٢.

(٢) Plato, Theaet, ١٦١ b.

أساس أن نظرية ديمقريطس التى تقوم على الإدراك الحسى باعتباره مختلف من شخص لآخر ومن لحظة لأخرى عند نفس الشخص بسبب النظر إلى الطبيعة ورؤيتها باعتبارها متغيرة على الدوام، الأمر الذي جعل أرسطو يؤكد على أن المعرفة الحسية هي الوحيدة الممكنة عند ديمقريطس حتى أنه أشار إلى أن ديمقريطس يشير بأنه إما أن ما نعرفه هو الحقيقة أو أنه لا حقيقة على الإطلاق [١].

وقد فسر جومبرز ذلك [٢] بأنه على الرغم من معارضة ديمقريطس لأن تكون الحواس مصدر المعرفة فإنه قد فرق بين نوعين منها لكى يحفظ إمكانية قيام العلم بالتأكيد على أن هناك نوعا من المعرفة ليس أداته الحواس الخاصة سماه Pastard، وقد فرق بينه وبين المعرفة الأخرى أو النوع الثانى من المعرفة الذي أطلق عليه Trueborn فهي معرفة بصيرة تماما ومختلفة كل الإختلاف عن السابقة.

وقد كانت الإجابة على المعرفة كما قال بها بروتاجوراس فالعسل حلو ومر، حلو بالنسبة لى ومر بالنسبة لك ولكنه في الحقيقة لا هذا ولا ذاك وبالنسبة لهذا النوع من المعرفة الذي أطلق عليه Trueborn فلم يقدم تفسيرا آليا كما فعل مع النوع الآخر، لكنه أكد على أن الذرات في الخارج تؤثر مباشرة على ذرات النفس دون تدخل أعضاء الحواس، والسبب في ذلك أن ذرات النفس ليست مرتبطة بأي ذرات تكون موجودة في الأعضاء الجزئية الحسية للجسم، لكنها تنتشر في كل إتجاه ولا يوجد شئ يمنعها من أن تكون في علاقة مباشرة بالذرات الخارجية ولذا فهي لديها القدرة على أن تعرف الأشياء كما هي عليه، ولذا فالتفكير عند ديمقريطس من نفس التغير في

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ١٠ - ١٥.

(٢) Gomperz, Greek Thinkers, Op. Cit., P. ٢٤٦.

النفس فهو يكون صحيحا عندما توضع النفس في الموضع الصحيح بواسطة الحركات التى تتحرك بها [١].

ولقد أشاد د. بدوى إلى أن الفلاسفة الأوائل كانوا قد نظروا إلى النفس على أن تكوينها هو نفسه من نفس تكوين العالم ، ولذا رأينا أن امبادقليس يقول بأن الشبيه يدرك الشبيه، ولذلك لم يفصل ديمقريطس فصلا تاما بين الحس والتفكير وقال إن المعرفة ولذلك لم يفصل ديمقريطس فصلا تاما بين الحس والتفكير وقال إن المعرفة الصادقة ليست هي الفكر ولكنها نوع من الحس الباطنى وموضوعاتها مثل المدركات الحسية التى قال بها أرسطو.

ويبدو أن هذه المعرفة الناتجة عن هذا الحس الباطنى هي المنوط بها الوصول إلأي المعرفة التى تمثل النوع الثانى والذي أطلق عليه ديمقريطس Trueborn ، فهو يؤكد أن الحواس لا تمدنا إلا بالمعلومات العامة أو الآراء العامة ، أما المعرفة الحقيقية فلا سبيل إليها إلا البحث والتفكير فالحقيقة هي أنه لا وجود إلا للجواهر الفردية أي للذرات والفراغ والواقع كما يقول ديمقريطس إننا لا نعرف شيئا فالحق مدفون على بعد منا عظيم ولسنا نعرف شيئا معرفة أكيده [٢].

على الرغم من هذا الاضطراب الذي يبدو في تأرجح ديمقريطس بين معرفة حسيه ومعرفة عقلية وشك في الوصول إلى الحقيقة بصفة عامة إلا أن ديمقريطس يُنظر إليه باعتباره جذرا أصيلا من جذور الفلسفة البراجماتيه منذ أن تراءئ لأفلاطون أن الجمع بين مقولة بروتاجوراس وقول ديمقريطس بالإدراك الحسى هو الذي يؤدى إلى التفسير البرجماتى للنظرية

---

(١) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق ، ص١١١.

(٢) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق ، ص١١١.

السوفسطائية. وخاصة وقد أكد ذلك أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة حين أكد أن ديمقريطس قد قال بالإدراك الحسى وهذا من منطلق نظرته إلى الطبيعة المتغيرة الأمر الذي أدى إلى أن يجعل المعرفة متغيره باستمرار لأن ذلك يجعل ما يراه الإنسان حقا قد لا يراه كذلك في وقت آخر وقد لا يراه كذلك إنسان آخر مما يجعل الشئ موجود ولا موجود في آن واحد الأمر الذي يتعارض مع قوانين العقل الرئيسية.

لقد كانت الإجابة على السؤال حول امكانية المعرفة عند ديمقريطس كما يعتقد جومبرز انه يرى أن من الممكن الحصول على معرفة ما من خلال ما نلاحظه ونختبره فيما ندركه من الأشياء بطريقة يراها جومبرز تجريبية مؤسسة على الملاحظة والتجربة والاختبار الأمر الذي يجعل من ديمقريطس يمثل جذرا من جذور النزعة البراجماتيه العملية في الفكر القديم بعد أن أشار أفلاطون وأرسطو إلى ذلك (١).

انتهت هذه الفترة بما يشبه الشك في المعرفة وهو ما أكده الايليين بإنكار أن يكون الواقع المحسوس مصدرا للمعرفة على الإطلاق، وقد حاول ديمقريطس الرد على التساؤل حول إمكانية المعرفة بالقول بمعرفة علمية متدرجة من المدركات الحسية ولكنه في النهاية يعلن عن شكه في أن الحق بعيد عنا مدفون وبالتالى فإن هذه المعرفة التى تأسس على المدركات الحسية هي كل ما نصل إليه.

وقد جاءت أحداث أخرى كثيرة أدت إلى ظهور ما يسمى بجماعة السوفسطائيين الذين حملوا على عاتقهم الخروج من حالة اليأس والشك في العالم المحيط بالإنسان لكى يظهر على يديهم موقفا جديدا تجاه السؤال حول إمكانية المعرفة وهذا ما سيكون موضوع الفصل التالي.

---

(١) Gomperz, Op. Cit., P. ٢٤٨.

الفصل الثالث

السوفسطائيون

الظروف السياسية والاجتماية والفكرية التى أدت إلى ظهور السوفسطائية:

- العوامل السياسية والاجتماعية.
- الاتجاهات الفكرية.

من هم السوفسطائيون:

- المعرفة عند السوفسطائيين
- الشك
- الإنسان مقياس
- الإدراك والنسبية
- برجماتيه بروتاجوراس
- بروديقوس
- انطيفون
- هيبياس
- تأثير السوفسطائية
- نقاط الاتفاق بين السوفسطائية والبراجماتيه

العوامل السياسية والاجتماعية والفكرية التى أدت إلى ظهور السوفسطائية:

١- العوامل السياسية والاجتماعية:

- إنتصار الديمقراطية:

الواقع أنه إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية فلابد أن نضعها في وضعها الصحيح داخل التطور الروحى عند اليونان، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لابد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكا حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو[١].

فمنذ منتصف القرن الثامن تقريبا بدأت بلاد اليونان تشهد عدة تطورات سياسية واجتماعية كان لها تأثير كبير في تاريخ هذه البلاد اللاحق، وقد أدت هذه التطورات في النهاية إلى ظهور ما يسمى بالنظام الديمقراطى والروح الفردية في بلاد اليونان، وبالطبع فإن تناولنا لهذه التطورات لن يكون في مثل هذه الدراسة تفصيليا وإنما سيكون بالقدر الذي يسمح بإلقاء الضوء على الظروف التى مهدت لظهور ونشأة الفلسفة السوفسطائية، ولنبدأ هذه التطورات من بدايتها.

قبيل هذا التاريخ الذي حددناه - وهو منتصف القرن الثامن ق.م. تقريبا - اعتملت في بلاد اليونان - في الجزء الجنوبى بصفة خاصة - عوامل اجتماعية أدت إلى ظهور عديد من الفئات الاجتماعية المحرومة من امتلاك الأرض - وهو الشكل الرئيسى والأساسى للثروة حينئذ - ومن مباشرة حقوقها السياسية بالتالى، وخوفا من الثورة الاجتماعية شجعت الطبقات الحاكمة - المشكلة أساسا طبقة النبلاء المالكه للأرض - هذه الفئات على الهجرة إلى خارج البلاد والبحث عن الأرض والممتلكات في أماكن

---

(١) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص٢٤.

أخرى، وكان نتيجة هذه الهجرة الواسعة النطاق التى استمرت حوالى قرنين من الزمان – هو تأسيس عديد من المستوطنات الإغريقية في مختلف أنحاء حوض البحر المتوسط، وقد أدى هذا إلى تنشيط حركة التجارة وازدهار طبقة التجار التى تكونت من سكان هذه المستوطنات ومن العناصر التى ظلت في بلادها الأصلية (١).

ويعتبر ظهور الطبقة التجارية هو أهم تطور اجتماعى حدث في بلاد اليونان قبيل القرن الخامس ق.م.، إذ أدى إلى تحريك عوامل الصراع الاجتماعى وتنشيطه في قلب المجتمع الأغريقى، هذا الصراع الذي انعكس على كل مناحى الحياة السياسية والفكرية وغيرها.

ففي السياسة وقبل أن ينشب الصراع بين طبقات المجتمع، عُرف الحكم بحكم الأرستقراطية أو حكم النبلاء الذين كانوا يجمعون في أيديهم كل أنواع السلطة، فمنهم فقط يُعين الحكام التسعة أو الأراكنه والكهنة والقضاه وقادة الجيش البوليمارخوس husecPolima، وظل هذا الحكم معروفا وقائما حتى القرن السادس ق.م. أى على مدى الخمسة قرون السابقة (٢).

وقد بدأ تطور أثينا الديمقراطى منذ أوائل القرن السادس ق.م. ونتيجة لظهور الصراعات الاجتماعية بين النبلاء والتجار بها مبكرا عن مثيلاتها من المدن اليونانية ففي أوائل هذا القرن ازداد ضغط التجار للمطالبة ببعض الإصلاحات السياسية والاجتماعية التى تتماشى مع التغيرات الجديدة، وهدد ذلك بنشوب الثورة الاجتماعية وحلا لهذا المأزق قام النبلاء باختيار أحدهم ممن عملوا بالتجارة لإجراء الإصلاح المطلوب بشرط الحفاظ على

---

(١) سيد أحمد على الناصرى، الإغريق وحضارتهم، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص٧.

(٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص١١٨.

امتيازاتهم ووضعهم. وكان هذا النبيل هو صولون Solon [١].

قام صولون بإصلاحات قانونية وسياسية هامة حوالى عام ٥٩٤ ق.م.، وقد حاولت هذه الإصلاحات أن تستجيب لبعض مظاهر التغير الاجتماعى المتجسد في ظهور طبقة التجار وأصحاب الصناعات وهي تلك الطبقات التى بدأت تتطلع إلى المشاركة في السلطة بعد أن ازدادت أهمية التجارة وازدهرت الرحلات وفن الملاحة.

وكان من أهم إصلاحات صولون القانونية إلغاء الرق بسبب الديون وأصدر قانونا يعفي الإبن من مساعدة أبيه إن لم يكن هذا الأب قد علمه مهنة - ولم يكن المجتمع اليونانى في هذه الفترة ينظر إلى المهن الصناعية نظرة فيها ازدراء على نحو ما كان أفلاطون وأرسطو يُنظران إليها فيما بعد أى بعد قرنين من هذا التاريخ [٢].

وحتى يعطى صولون للطبقات الشعبية والطبقة التجارية الجديدة بعض الحقوق السياسية حتى يساهموا في الحياة السياسية أنشأ مجلسا تشريعيا جديدا سمح نظامه باشتراك هذه الطبقات - ماعدا الطبقات المُعدمة - في نشاطاته التشريعية، وكان هذا أول مرة يُسمح فيها لهذه الطبقات بدخول المجالس التشريعية الأثينية، ولكن هذا الإجراء لم يؤد فعليا إلى اشتراكها في النشاط السياسى في أثينا لأن صعوبة الحضور إليها من الأقاليم بالنسبة للمزارعين والخسارة التى يسببها إهمال العمل بالنسبة للحرفيين والتجار لم تسمح لهم بالاشتراك في جلسات هذا المجلس مما جعل النفوذ الفعلى في المجلس قاصرا على الطبقات الغنية من ملاك الأرض وكبار التجار التى

---

(١) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص١١٨.

تسمح ثروتهم بالتفرغ للنشاط السياسى[١].

وعلى الرغم من أهمية إصلاحات صولون الاجتماعية والسياسية باعتبارها أولى الخطوات في إرساء الديمقراطية الأثينية، إلا أنها لم تُرض كلا من الطبقتين المتنازعتين النبلاء والتجار، فظهر تنظيم للأحزاب المتصارعة على الحكم أهمها حزب السهل الذي يتزعمه ليكورجوس وكان يُعبر عن مصالح طبقة النبلاء الأرستقراطيين ويُحبذ العودة دائما إلى النظم القديمة، وحزب الساحل أو البحر ويعبر عن رأى المعتدلين المجندين لإصلاحات صولون وهم من التجار وأصحاب الصناعات، أما الحزب الأقوى والأكبر عددا فهو حزب الجهل ولم يرض بدوره عن إصلاحات صولون، وكان يمثل الديمقراطية المتطرفة ويضم عامة الشعب من عمال الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعات المختلفة والرعاه ويلتف حول بزيستراتوس الذي قدر له أن يلعب في تاريخ أثينا دورا هاما [٢]

واستطاع بزيستراتوس بعد ثلاث محاولات للإستيلاء على الحكم، استطاع أن ينصب نفسه طاغية لأثينا عام ٥٢٧ ق.م. فصادر أرض الأغنياء ووزعها على الفقراء وفرض الضرائب على الدخول الكبيرة، ثم اتفق مع حزب الساحل فقوى بناء الأسطول من أجل أغراض الحرب والتجارة الواسعة فكان أول مؤسس لسياسة التوسع وبناء الإمبراطورية الأثينية، ثم عمل على تأمين طرق البحر أمام أثينا وضم جزيرة سلاميس وجعل من أثينا دولة فنية يزدهر فيها الأدب والفن فأمر بجمع أشعار الإلياذة والأوديسه ونشرها. وأدخل عبادة الإله ديونيوس إلى أثينا وضمه إلى زمرة الآلهة الاوليمبية، وذلك لكى يُرض جماهير الزراع والطبقات الشعبية النازحة إلى

---

(١) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١١٨.

(٢) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١١٨.

المدينة الزاهرة وبنى المعابد والمسارح[١].

وعلى الرغم من بزيستراتوس قد قام ببعض الإجراءات لتحسين أحوال الطبقات الفقيرة إلا أنه لم يقض على أسباب تذمرها، وحاول بعضهم العودة بالأوضاع إلى ما كانت عليه ولكن كليستنيز - وهو زعيم النبلاء - وقف دون ذلك بعد أن أدرك استحالته. وعندما تولى كليستنيز حكم أثينا تأكد الحكم الديمقراطى فقض على مؤامرات الأرستقراطية وحقق إصلاحات سياسية هامة فتم على يديه إلغاء الكثير من إمتيازات الأرستقراطية وكبار المُلاك وأصبحت السلطة السياسية العليا في يد الجمعية الشعبية التى تتكون من مجموع المواطنيين الأحرار في اثينا (الاكليزيا cliceiE) وهي تشرف وتراقب مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Poule، وكان أعضاؤه يُختارون بالقرعة ويُشرف على الأمور الإدارية والقضائية وأخذ بنظام النفي السياسى وبنظام المحاكم الشعبية المكونة من جمهور الشعب Helies [٢].

وقد شهد النظام الديمقراطى أوج ازدهاره واكتماله في القرن الخامس ق.م. ويرجع ذلك إلى إصلاحات بيريكليز التى وضعت الملامح النهائية لهذا النظام، وكانت أهم هذه الإصلاحات إجراءات قام بها لعلاج أوجه القصور في النظام وقد أدت بالفعل إلى ازدياد إقبال الطبقات الفقيرة على حضور جلسات المجالس الشعبية والتصويت بآرائهم فيها، وهذا هو ما كان يحتاجه لتنفيذ سياسته الداخلية والخارجية [٣].

على أن مفهوم الديمقراطية الإغريقية يختلف عن مفهوم الديمقراطية في عصرنا الحاضر فهي لا تعنى مثلا حكم من اختارهم الشعب ليمثلوه فلم

---

(١) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١١٩.

(٢) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١١٩.

(٣) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١١٩.

تكن اليونان القديمة أمة واحدة تحت إشراف حكومة واحدة، بل كان كل مدينة أو قرية دولة مستقلة تحكم فقط بقوانينها الخاصة، وكان بعض هذه الدول صغيرا لدرجة أنه لم يكن يضم إلا عددا قليلا من المواطنين، وكانت جميع الدول صغيرة حتى أن جميع المواطنيين كان يمكنهم الإشتراك والاجتماع في مكان واحد، ولم يكن هناك ما يستوجب اختيار ممثلين وعلى ذلك نستطيع أن نتمثل المواطن اليوناني في ذلك الوقت سياسيا ومشرعا في نفس الوقت (١).

وقد ترتب على ذلك مظاهر اجتماعية جديدة ومنها أن تغيرت القيم المرتبطة بالمجتمع الأرستقراطى الزراعى، فلم تعد الكفاءة ترجع إلى عراقة الصل أو صلة النسب أو شرف المحتد أو نبالة الدم، لكن تغير المجتمع لازدعهار العنصر التجارى فيه فأصبح للعمل والجهد والكد نصيب كبير في تقدير الكفاءة والامتياز بين الرجال وأصبح العمل هو الأساس (٢).

وكان لابد لتغير الوضع السياسى أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة في المواطن، ففي العصر القديم كان يُطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرستقراطيا وأن هذه الأرستقراطية أرستقراطية دم لأن الحياة حياة أسرية تقتض تبعا لهذا أن تكون القوة الجسمانية والصفات المُلازمة للأرستقراطية الحربية لا توجد إلا في الأسر النبيلة التى توارثت هذه الصفات. فتكون عن ذلك جو لا يوجد في غير هذه الأسر (٣).

أما الحياة في القرن الخامس وقد اصبحت أثينا امبراطورية تخرج على حياة الأسر والمدينة، فقد أصبح المواطن فيها بلا جذور، أى بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازه، حينئذ تنقلب

---

(١) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص٥٢.

(٢) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص٢٢٢.

(٣) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٢٢٣.

الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى ولكنها من نوع آخر لأن هذه الصفات الأرستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرستقراطية [١].

وتطلعت الطبقات الجديدة ومعظمها طبقات التِّجار والصُّناع إلى الوصول إلى المناصب الكبيرة، وأخذ شباب هذه الطبقات يطمح في احتلال المناصب الهامة في المدينة، وكانت الفرصة المتاحة هي أن يُعلن عن نفسه وأن يؤثر في الآخرين باهتماماته ومناقشاته وآراءه التى يُدلى بها أمام الجمعية، ولذا تطلع هؤلاء الشباب إلى من يستطيع تعليمهم فن الخطابة أى كيفية التأثير على المستمعين وقد اضطلع السوفسطائيون بهذه المهمة [٢].

وقد أدى انقلاب الأوضاع السياسية أيضا إلى تغير آخر فلم يُعد القادة نبلاء بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تُعنى بالإنسان لا من حيث التربية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلى، ولهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك الوقت أن يُربى المواطن على فضائل الدولة، ولكن جهد السوفسطائيين لم يكن تربية رجال الدولة جميعا لكى يؤدى كل مواطن ما عليه، بل كان الغرض منها أن تكون متجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسير أمور الدولة [٣].

نشأة الإمبراطورية ونمو الروح الفردية:

إستهل القرن الخامس ق.م. في تاريخ بلاد اليونان ببروز خطر كبير عليها أتى من الخارج وهو خطر الفرس حكام أكبر أمبراطورية في تاريخ

---

(١) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٢٢٤.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، ص٢٢٠.

(٣) ول ديورانت، المرجع السابق، ص٢٢١.

هذه الفترة، ففي سياق توسعات الفرس نحو البحر الأبيض المتوسط حاولوا غزو بلاد اليونان، فوقفت المدن اليونانية في وجههم - ولأول مرة تشكل من هذه المدن حلف عسكرى لدرء الغزو الفارسى.

وقد تشكل هذا الحلف بدعوة من أثينا، وبعد اندحار الغزو الفارسى بدأ هذا الحلف في التفكك ولكن أثينا وقفت دون هذا، وقامت بالسيطرة على المدن الداخلة في نطاقه وحولته إلى إمبراطورية فعلية تفرض عليه قانونها وحكامها وتستخدم أمواله كما تشاء وقد هيأت هذه السيادة وهذه الأموال لأثينا عصرا ذهبيا من القوة والرخاء والتقدم الحضارى والفنى وسمى هذا العصر بإسم أشهر حاكم أثينى في القرن الخامس ق.م. عصر بيريكليز[1].

وأهم ما حققته أثينا بعد إزدهارها في القرن الخامس إنتصاراتها على الفرس في ماراثون وسيلاميس في عام ٤٩٠ ق.م. ثم هزيمة الأسطول الفارسى في معركة سلاميس البحرية ٤٨٠ ق.م. مما دعا إلى القول بأن الشعب هو الذي كسب المعركة مما جعل الشعب يشعر بقوته وكيانه ولم يعد أشيرا للعادات والتقاليد القديمة، وإذا كان الأثينين في أثناء الحروب الفارسية قد خدموا بواسطة أناس من الأشراف على أن الأداة الرئيسية لانتصارهم كانت هي البحرية الجديدة، فالجيش الذي كان يسيطر على الأشراف لم يكن هو الذي كسب معركة سلاميس وكان رجاله من فقراء المواطنيين كما كانت قيادته في ايدى طبقة التجار الوسطى[2].

وقد جعل الازدهار الفكرى الذي اعقب انتصار أثينا على الفرس الإنسان اليونانى يشعر بفردية وينمو النزعة الإنسانية داخله، فالإنتصار الذي كان يعزوه إلى الآلهة أصبح ينسبه إلى نفسه وفنه كما علمته التجربة، ولقد

---

(١) سيد الناصرى، الإغريق وحضارتهم، ص١٧.

(٢) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص٢٢٢.

كان الإنسان اليونانى مغمورا داخل نظمة القديمة تجعل الأشراف هم أصحاب الشأن في تدبير شئون البلاد، ولكن الفرد الأثينى قد تخلص من سيطرة الآلهة وتخلص من سيطرة الإنسان وأحس باستقلال شخصيته وفرديته وكيانه [1].

وتولد عن انتصار الشعب الأثينى أن قيم الأمور من خلال إيمانه بنفسه وتقييمه لشخصه، وعلى الرغم من أن انتصار سلاميس قد تم تحت قيادة الأسر العريقة النبيلة إلا أنه تحقق فعلا على أيدى الشعب الذي أظهر القوة والجرأه، وكان من الطبيعى أن الجندى الذي هو من عامة الشعب عندما يعود إلى وطنه فإنه يطلب نصيبا أكبر في الاشتراك في الحكم خلال التغير الذي تم على يد الكثير من الحكام [2].

ويشير ستيس Seace إلى أن تفرق القوم في مدائن مستقلة أدى إلى تنافرهم وتولد بينهم شعور المنافسة وتمكنت من نفوسهم العصبية للبلد بحيث كانت مصلحة المدينة فوق مصلحة الدولة وأخذت نزعة الأنانية تتسع من عصبية للمدينة إلى عصبية الفرد لذاته، فأصبح صالح الفرد فوق صالح مدينته، وهكذا استولى على الناس حب النفس واعتنى كل فرد بذاته يود لو يرتفع على حساب مواطنيه، ولم يكن السوفسطائيون إلا مرآة مجلوه انعكست على صفحتها صورة هذا التيار الجارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا من القوم في حياتهم العملية من ميول ونزعات [3].

وفي ظل هذا الشكل السياسى الجديد بظهور الأمبراطورية، اتسعت رقعة الأرض التى ينتقل اليونانى في رحابها من مكان لمكان، ولم يعد مرتبطا بالمدينة التى ولد فيها أو بالسير على ما فيها من عادات وتقاليد مما

---

(١) Stace (W.) Op. Cit., P. ١٠٧.

(٢) Stace (W.) Op. Cit., P. ١٠٨.

(٣) Stace (W.) Op. Cit., P. ١٠٧.

نشأى عليها، وفي هذه الحياه كما يرى د. بدوى تنمو الروح الفردية لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة لأخرى ولا يكون مرتبطا بمكان عين فتنمو إذن روح الاستقلال لديه مادام لم يعد مرتبطا بمكان ضيق بذاته(١).

الإطلاع على العالم الخارجي:

وقد كان لانفتاح الإمبراطورية الأثينية على العالم الخارجى تأثير كبير في كثير من القضايا التى شاعت في النصف الثانى من القرن الخامس ق.م.، فقد أدى الإلتقاء بحضارات أخرى وإقامة علاقات مع البُلدان المجاورة إلى مشاهدة عادات وتقاليد غريبة عن عادات وتقاليد الشعب اليونانى.

فقد اتيحت فرصة لكى يطلع اليونان على العالم الخارجي وذلك بفضل كتابات المؤرخين ومنهم هيرودوت الذي نقل في كتاباته الكثير من عادات وتقاليد الشعوب التى سافر إليها من بلاد الحضارات المعاصرة مثل الحضارة البابلية والفارسية والمصرية مما كشف بوضوح أمام اليونان والفكر اليونانى في اختلاف العادات والتقاليد من شعب إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى (٢).

فمظهر واحد من المظاهر تختلف صوره إلى حد يصل إلى عشرات من الصور المختلفة، وكل أمة متمسكة بتقاليدها المختلفة بينما تُقابل هذا التقليد أو العادة في أمة أخرى بروح ازدراء، وقد كان نتيجة هذه الدراسات الإنسانية التى أسفرت عن نتائج مغايره لما أنتجته الدراسات الطبيعية التى كانت سائدة في القرون السابقة.

فالقوانين الطبيعية واحدة في كل مكان وزمان، ولا يختلف القانون الطبيعى في بلد عن آخر، لكن الأمر يختلف في نطاق آخر بالنسبة للقوانين

---

(١) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٢) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص٩٦.

الإنسانية فليس هناك قانون واحد يحسمها، فإذا كان من الممكن التفكير فيها على أنها طبيعية لكان الأمر يستلزم أن تكون واحدة في كل زمان ومكان، ولكنها تختلف من دولة لأخرى [١].

بالإضافة إلى أنه ليس هناك ما يبرر تفضيل عادة أو أخرى على عادة أو قانون آخر مثلما فعل قمبيز الذي كان يسخر من عادات غيره من الشعوب لأن قوانين أى دولة ليست طبيعية أكثر من قوانين أية دولة أخرى، بل لقد لاحظ هيرودوت أن كل دولة تُفضل قوانينها عن أية دولة أخرى مما يكشف قوة وسلطان العادة والعُرف لكل دولة على حده [٢].

ب- الإتجاهات الفكرية:

كان لابد أن يُراجع الفكر اليونانى عقائده القديمة وأن يرفض ما لم تؤيده الملاحظة ومالا يتفق مع ما كشفه الانفتاح على العالم الخارجى، فقد كان هناك تقديس للعادات والقوانين لأنها تصدر عن الآلهة، كان هيراقليطس يقول إن جميع القوانين البشرية مستمدة من قانون واحد هو القانون الإلهى[٣].

وكان هوميروس وهزيود يردان العدالة إلى الآلهة التى وهبتها الناس، وكانت كل هذه العبارات تؤيد ثقة الناس في قوانينهم حتى استعار الفلاسفة صفات من العالم الإنسانى طبقوها على الأشياء الطبيعية. وكان تقديس القانون البشرى لا يقل عن تقديس القانون الطبيعى، أما بعد ذلك فقد تغير الحال إلى نوع من النسبية سادت جميع القيم وشعر اليونانى أن تقاليده ليس بها صفة العمومية والإطلاق، فلقد اصبح واضحا أمام الفكر اليونانى أنه

---

(١) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص١٢٣.

(٢) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٢٤.

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة وحياة اليونان، مرجع سابق، ص١٩٥.

ليس هناك في العادات الإنسانية ما يمكن أن يكون نتاجا للطبيعة فلابد إذن أن تكون من وضع الإنسان. فالقانون ليس أكثر من مجرد نوع من الاتفاق بين البشر والدولة نفسها مبنية على التعاقد(١).

وهكذا إذا كانت دراسة الطبيعة قد أدت بنا إلى اكتشاف مادة أولى ترد إليها مظاهر الطبيعة المختلفة، فإن دراسة الإنسان والعادات والتقاليد قد أدت إلى اكتشاف التغاير بينها فقلبت الطبيعة القديمة. فالطبيعة تقوم على قانون واحد والناس يترددون بين قوانين مختلفة، فوضعت الطبيعة في موضع مُتناقض مع الدراسات الإنسانية. وقد أدى ذلك إلى وضع تناقض بين القانون الطبيعي والقانون الإنساني.

وكما يعتقد د. بدوى أنه بناء على سيادة وتغلغل الروح الفردية في كل مرافق الحياة الروحية عند اليونان، كان لابد للفلسفة التى ستعبر عن التطور الروحى كما وصل في تلك الفترة أن تكون فردية وأن تقول بالفردية كما سنرى في الفلسفة السوفسطائية التى قالت النسبية في المعرفة والفردية في الأخلاق (٢).

ويشير باركر إلى أن الاحساس بالفردية هو أساس نشأة الفكر السياسى، فهنا يوجد أفراد يتميزون عن الدولة ومع ذلك فهم في مجموعهم يكونون الدولة، فما طبيعة هذا التمييز بين الفرد والدولة ؟ هل هناك تعارض بين الغرائز الطبيعية للفرد ومطالب الدولة القائمة ؟؟ فإذا كان هذا الاختلاف فكيف حدث ؟؟ كيف تكون المجتمع الذي يفرض مفهوما للعدالة ويخالف ما يراه الإنسان الفرد الكائن الطبيعى ؟ (٣).

---

(١) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص١٢٤.

(٢) عبد الرحمن بدوى ،ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص١٦٨.

(٣) Barker (E.), Greek Political theory, Metheun, London, ١٩٦٧, P. ٢ - ٣.

هذه الأسئلة هي التى ظهرت في اثينا كنتيجة لخصائص الحياة السياسية في ذلك الوقت، ويشير باركر إلى ما جرى عليه التفكير السياسى في اتجاه نحو الفرد في القرن الخامس ق.م. فيرى أنه بعد أن لفظ الطبيعة يُستعمل في معنى محافظ كى يدعم النظام القائم مثلما تسعمله فيثاغورث الذي وجد في تفسير الطبيعة أساسا للعدالة، وهيراقليطس أيضا الذي دعم بنظريته في الطبيعة قيمة القانون البشرى، فإننا عندما نصل إلى السوفسطائية نجد كلمة الطبيعة من الألفاظ المُستعملة ولكنها أصبحت كلمة ذات معنى آخر إذ أصبحت في موضع المعارضة للقوانين أو الاتفاق البشرى، واصبحت تعنى المستوى الذي على أساسه يمكن الحكم على الدولة وعلى القانون [(١)].

إن التناقض بين القانون والطبيعة لم يُوجد في جميع العصور التى كانت روح النقد فيها لازالت في حالتها النظرية، وحيث كان للسلطة والتقليد الحكم المطلق الذي لم يكن يتعرض للنقد، ولقد قبلت قواعد الحياة وعاداتها على أنها القوانين الطبيعية الوحيدة، أما كون هذه العادات تعتبر قوانين طبيعية أو تتفق مع الطبيعة فقد كان ذلك أمرا بعيدا كل البعد عن كل شك وعن كل مناقشة [(٢)].

والتطور كان يسير – كما يشير -. بدوى – على اساس إدخال العنصر الإنسانى أو الانسان بكل ما له من خصائص إلى جانب الطبيعة الخارجية، وان كان هذا قد تأثر بعدم الوعى بالتفرقة بين الذات والموضوع إلا أنه النفس كانت دائما منبثه في العالم وفي الطبيعة.

---

(١) Barker (E.) Op. Cit., P. ٦٢.

(٢) Thilly (F.) History of Philosophy, Routledge and Kegan Paul, London, ١٩١٤, P ٤٢.

فقد حاول إكسينوفان إدخال الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية واستمرت هذه النزعة بشكل واضح عند هيراقليطس الذي شاء أن يجعل اللوغوس المبدأ الأول والثابت، وهذا يُعبر عن محاولة إدخال الإنسان في التفكير الفلسفي لأن العقل أو اللوغوس هو خاصية الإنسان فكاننا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية [١].

وانكساجوراس قال بالعقل على الرغم من أنه لم يستخدم العقل على الوجه الصحيح من حيث أنه لم يتوسع في تطبيقه، وجمع أمبادوقليس بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص أورفيه فجمع بين الطبيعة والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى.

ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعا أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا – ولو أن هذا التأكيد غير صحيح – ثبات الروح الإنسانية أو الذات من وراء كل التغيرات التى هي أساس الطبيعة الخارجية – وهذا التميز سنراه عند السوفسطائية الذين أكدوا على أهمية الإنسان الفرد واعتباره نقطة البداية في كل نظرية فلسفية [٢] ثم يتوج هذا للتمييز نفسه عند سقراط ويدخل في إطار موضوعى عند أفلاطون.

لقد شجع العقل في تقدمه وازدهاره في القرن الخامس ق.م. على نمو الروح الفردية، ولقد شعر الإنسان بفرديه لا يطغى عليها سُلطان المجموع ولقد وجد نفسه يفكر بفكره ويعمل لنفسه مستقلا عن تقاليده القديمة، وقد أدت هذه الروح إلى ذاتية فكرية وعملية فما أفكر فيه أنه حقيقى فهو حقيقى وما اعتقد أنه صوابا فهو صواب وهكذا يُصبح تفكير الناس جميعا وتصرفهم صحيحا لا فرق فيه بين إنسان وآخر، وفي مثل هذه الظروف ليس غريبا أن

---

(١) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص١٦٨.

(٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق ، ص١٢٠.

لا نجد تقديرا لفكرة ما أكثر من غيرها، وفي مثل هذا الحال ينشأ الشك النظرى، أما في المجال العملى فيُبشر بالمنفعة الشخصية التى تُناقض المطالب الاجتماعية [1]. وهذا ما عبرت عنه فلسفة السوفسطائيون والتى عُدت ثمرة الحياه الديمقراطية في أثينا وتعبيرا قويا عنها.

من هم السوفسطائيون:

ن لفظة سوفسطائى لم يكن لها هذا المعنى الذي يَحُط من شأنها وهو المعنى المتداول بين الناس، ولكنها كانت في بادئ الأمر أقرب ما تكون إلى المعلم في أى فرع من فروع العلوم والصناعات [2].

وترى كاثلين فريمان إن أقرب كلمة في المعنى لكلمة سوفسطائى في اللغة الإنجليزية هو مدرس أو استاذ Teacher or Professor ويتفق معها في ذلك برترند رسل حيث يرى أن السوفسطائى كان يشابه أستاذ الجامعة.

ونرى بروتاجوراس [3] في المحاورة فيُفاخر بأنه من السوفسطائية ويزعم أن هوميروس وهزيود كانا أيضا ممن يُطلق عليهم هذه التسمية بالإضافة إلى أورفيوس وموزايوس. وقد ذكر أفلاطون في محاورة مينون[4] أن هناك آخرين إلى جانب بروتاجوراس يمارسون مهنة السوفسطائى بعضهم كان يعيش قبل الفترة التى يذكر فيها ذلك وبعضهم مازال على قيد الحياة.

ولكن الكلمة استخدمت في منتصف القرن الخامس ق.م. في الفترة التى عاش فيها سُقراط لكى تعبر عن مجموعة من المعلمين يقدمون تعاليمهم

---

(١) Thilly (F.) , Op. Cit., P. ٤٣.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص٤٥.

(٣) Plato, Prot ٣١٢ a.

(٤) Plato, Meno ٩١ - ٩٢ A

للشباب مقابل أجر. وقد اشار أفلاطون في محاورة بروتاجوراس إلى أنه كان أول من يتقاضى أجرا مقابل ما يقدمه من تعاليم للشباب (١).

وقد كانت هذه السمة مثار سُخرية أفلاطون وسُقراط (٢) وانتقادهم ففي مينون يشير أفلاطون إلى أن بروتاجوراس قد كسب من تعاليم الحكمه أكثر من فيدياس وعشرة نحاتين آخرين وأكد ذلك بالنسبة لجورجياس وبروديقوس وذكر أنهما كسبا أكثر من أى شخص مارس أى نوع من أنواع الفنون الأخرى (٣).

ويُلاحظ رسل (٤) مؤكدا ذلك بأن السوفسطائى كان يكسب عيشه بتعليم الشباب بعض الأشياء التى كان يُظن قد تنفعهم في الحياة العملية ولما لم تكن الدولة تخصص من مالها شيئا لمثل هذا التعليم فقد جعل السوفسطائيون يعلمون من كان في مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة أو من أموال والديهم الأمر الذي كان له مضار على الحركة السوفسطائية نفسها (٥).

وقد وصف السوفسطائيون بأنهم كانوا يعلمون الفضيلة. ويشير د. زكى نجيب محمود إلى أن الفضيلة في ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاقى الذي تدل عليه الآن. بل عبر بها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح ففضيلة الطبيب معالجة المرضى، وفضيلة الرائض تدريب الخيول، ولما كان السوفسطائيون يدربون الشباب ليجعلوا منهم مواطنيين صالحين للظروف السياسية التى تحيط بهم فهم معلموا فضيلة بهذا المعنى.

---

(١) Freeman (Kath) , The Sophists P. ٣٢.

(٢) برترند رسل، المرجع السابق، ص٢١١.

(٣) Plato , Hipp, ٢٨٢ d.

(٤) برترند رسل، المرجع السابق، ص٢١٣.

(٥) بروتاجوراس من أبديرا، جورجياس من مانيتاوى، بروديقوس من كايوس.

ولقد كانت المناقشات التى تدور في الجمعية والمحاكمات التى تجرى أما الهيليا والحاجة المتزايدة إلى التفكير تفكيرا منطقيا وإلى التعبير عن الآراء كل هذه الأسباب مضافا إليها ثراء المجتمع الإمبراطورى وتشوقه عاملا في إشعار الناس بالحاجة المتزايدة إلى شئ لم يكن معروفا في اثينا قبل بيريكليز نعنى به الدراسات العليا المنظمة للآداب والخطابة والعلوم والفلسفة وأساليب الحكم والسياسة. وهذه الحاجة قوبلت أول الأمر بوجود هذه الطائفة من العلماء المتجولين يستأجرون قاعات المحاضرات ويُدرسون فيها ما يضعونه للتعليم من مناهج [١].

ولقد كان هناك فن واحد على الأقل قد اجتمعوا على تعليمه وممارسته وهو فن الخطابة أو فن استخدام العقل وعندما سُئل هيبوقراطيس ماذا يعتقد أن يكون السوفسطائى ؟؟ أجابة بأنه أستاذ فن صناعة المتحدثين المهرة [٢].

لقد عُرف عن معظم السوفسطائيين فيما عدا جورجياس أنهم معلمو فضيلة وهي ما فهموه بمعنى فن الحديث المقنع والتعبير عن الذات وهو ما يتفق مع معنى الفضيلة الجارى والمتداول في تلك الأيام كما أشرنا.

وهذا الأمر لم يكن يتم بغير النظر في الألفاظ ودلالتها والقضايا وأنواعها والحُجج وشروطها والمغالطة واساليبها فقد كان لهم في هذا المضمار من الثقافة أثر حقيقى جدير بالذكر وهم يُعدون مؤسسى هذا العلم [٣].

---

(١) ول ديورانت، المرجع السابق، ص٢١١.

(٢) أفلاطون، بروتاجوراس، ترجمة محمد كمال الدين على يوسف، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ٣١٢ جـ.

(٣) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٨٥.

وقد كان من الممكن لذلك أن يُصبح أساسا قويا متينا لو أنهم وقفوا موقفا صحيحا في تعليم البلاغة وخدموا بها الحقيقة حيث كانت لكنهم قصدوا إلى تعليم الشباب كيف يحترمون الفكرة كائنه ما كانت وعلى أى وجه كان بالحق أم بالباطل فكان شأنهم شأن محام يخدم قضيته من أى سبيل (١).

وروى عن جورجياس أنه أشار بأنه ليس من الضرورى أن تعلم شيئا عن الموضوع لتجيب عليه، وفي محاورة أفلاطون المعنونة بإسمه ذكر أنه في استطاعته أن يجب كل سائل عن كل ما يسأل (٢).

وقد فاخر هيبياس بأنه يستطيع أن يدفع بصحة قضية مقدما على ذلك عشرة براهين مختلفة، ثم يدحضها بعشرة براهين أخرى بعد ذلك (٣).

واعتبر بروتاجوراس الخطابه معركة شفويه لغويه لابد فيها لواحد من الطرفين أن يكسب وينهزم الآخر (٤).

فكيف يكسب الفرد خصمه بكل الوسائل هذه هي المهنة أو المهارة التى كان السوفسطائيون يعلمونها وقد استخدموا في ذلك اللعب بالألفاظ وبالاستعارات والكنايات الجذابة وبخداع المنطق وتمويه الحقيقة.

من أجل ذلك سُمى اللعب بالألفاظ والتهريج في الحُجج سفسطة اشتقاقا من السوفسطائية (٥).

---

(١) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٦٥.

(٢) أفلاطون، جورجياس، ترجمة حسن ظاظا، ٤٢٢ أ.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١ , P. ٤٤.

(٤) Part , ٣١٥ a.

(٥) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٦٦.

ويعتقد د. بدوى [١] بأن السوفسطائيين كانوا أول واضعين حقيقين لهذا العلم وهو الخطابه ويُشير إلى أن رؤية بروتاجوراس وهي أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى أى قضية لا يجد مجالا لتطبيقه والتعبير عنه خيرا مما يجد في الخطابة.

ومن الأسباب التى دعت إلى قيام هذا العالم ولازدهاره على ايدى هؤلاء المعلمين أن الروح العقلية التى كانت سائدة في ذلك العصر وفي الروح اليونانية كلها بوجه عام وجدت أحسن مجال لها ولظهورها في الخطابه [٢]. ولذا نجد جورجياس دون غيره من السوفسطائيين يسخر ممن يدعون تعليم الفضيلة لأنه لا يهدف من تعاليمه إلى شئ إلا خلق خُطباء مُجيدين [٣].

هل اقتصر تعليم السوفسطائين على الخطابة والجدل ؟؟

من الممكن القول بأنه فيما يتعلق بالخطابة والجدل وما يتعلق بالحجج والنقاش فقد كان لهم اسهام كبير في ذلك، أما عن سائر العلوم فإن المامهم بها فقط كان ليساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم والرد على التراث الثقافي الموجود والذي جاءوا ليقفوا منه موقفا معارضا.

ولذلك كان السوفسطائيون يعلمون موضوعات مختلفة يتطلبها الشعب فبروتاجوراس مثلا كان يُعلم قواعد النجاح في السياسة، وجورجياس البلاغة والسياسة، وبروديقوس قواعد النحو والصرف وهيبياس التاريخ والطبيعة والرياضة [٤].

---

(١) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٨٥.

(٢) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٨٦.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ٤ , P. ٣٢.

(٤) Guthrie (W.C.K.), the Sophista, P. ٢٢.

وترى فريمان[١] أن هؤلاء المعلمين كان عندهم اهتمام بالأنثروبولوجيا وتطور الإنسان كمنتج للطبيعة وتقدم المّجتمع البشرى والحضارة، وهذا يتفق مع الروح العامة لهذه الحركة التى كانت تتساءل عن الحضارة هل هي من صنع الإنسان ؟ أم من صنع الآلهة ؟ الأمر الذي كان لابد لهم من أن يهتموا بالدراسات الأنثروبولوجيه مما جعل فندلباند [٢] في تصنيفه لمراحل الفكر اليونانى يذهب إلى أن السوفسطائيين كانوا هم بداية المرحلة الأنثروبولوجيه وقد كانت فلسفتهم بصفة عامة فلسفة حضارة كما يصفها زيللر [٣] الأمر الذي أدى إلى اختلافها عن فلسفات السابقين عليهم.

وهناك براهين نادره على اهتمامهم الجاد بالكونيات أو المسائل الطبيعية وقد نُسب ذلك في بعض الأحيان إلى بروتاجوراس، وقد أظهر هيبياس مقدرة على الإجابة على المسائل المتعلقة بالعلم الطبيعى والفلك [٤].

وفي محاورة هيبياس الكبرى [٥] يتحدث سُقراط عن هيبياس باعتباره خبيرا في النجوم ومظاهر فلكية أخرى.

وتشير د. أميرة حلمى مطر [٦] إلى أن هيبياس كان نموذجا للسوفسطائى الذي يربط بين النظر والعمل وكان ذلك يظهر في افتخاره بأن كل شئ يرتديه ويستعمله من صُنع يديه.

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٦.

(٢) Windelband, Op. Cit., P. ١٥٠.

(٣) Zeller, Op. Cit., P. ٥٥.

(٤) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١ , P. ٤٦.

(٥) Plato (Hipp) ٢٨٠ P.

(٦) أميرة حلمى مطر،

وقد اشار ديورانت إلى هذه الظاهرة وقد لاحظ أن هيبياس كان مدرسة بمفرده وكان نموذجا للرجل المتعدد المواهب فقد كان يُعلم الرياضة والفلك وكانت له بحوث مبتكرة في الهندسة وكان شاعرا وموسيقيا وخطيبا وكان يُلقى محاضرات في الأدب والأخلاق والسياسة. وكان مؤرخا وضع أساس التاريخ اليونانى وتقويمه وتسلسله بأن جمع ثبتا بأسماء الفائزين في الألعاب الأوليمبية. وكان يعرف الفنون والجرف عددا كبيرا مكنه به أن يصنع ملابسه وأدوات زينته (١).

ومن إسهامات بروتاجوراس أنه وضع أساس علم النحو وفقه اللغة الأوربية وقد أشار أفلاطون إلى أنه بحث في الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ وكان أول من قسم الأسماء إلى ذكر وانثى وغير مذكره وغير مؤنثه وأول من ذكر أزمان الأفعال وحالاتها (٢).

وقد كان بروديقوس يمارس ما يمكن أن نطلق عليه العلاج النفسى فقد استخدم فن الخطابه والجدل العقلى في ذلك وأنشأ مكانا ملحقا بمنزله كان يُقابل فيه الناس ويقوم بعلاجهم بواسطة الخطابه (٣).

أسباب كراهيتهم:

قلنا آنفا أن كلمة سوفسطائى لم تكن كلمة مرذولة في بداية الأمر، بل كانت تعنى المهارة في أى فرع من فروع المعرفة والصناعات، لكنها بدأت تُلاقى موجه من التحقير والكراهية في منتصف القرن الخامس الميلادى وقد كان ذلك لأسباب عديدة منها:

---

(١) يوسف كرم، المرجع السابق، ص١١٦.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص١١٧.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit.,, P. ٢٠.

أسلوب السوفسطائيين في التعليم وأخذهم أجرا مقابل تعاليمهم مما جعل هناك شعورا بالفوارق بين الطبقات الأمر الذي عانت منه الطبقات الفقيرة التى لا تستطيع أن تدفع الأجر المطلوب في مقابل الحصول على قدر من المعرفة يؤهلها للإضطلاع بدورها السياسى والفوز بمناصب سياسية ونفوذ اجتماعى إن أمكن[1].

وهناك أسباب تتعلق بأفكار السوفسطائيين فقد كان قولهم بأن الإنسان مقياس كل شئ كما سنرى عند بروتاجورلس فيما يعد فيه من الإغراء الكافي لأن يتخذ كل إنسان من نفسه معيارا يقيس به جميع الأشياء فأصبح كل شاب نابه يجد في نفسه المقدرة على الحكم على القانون الأخلاقى الذي يسير عليه بنو وطنه وأن يرفض العادات والتقاليد السائدة إذا لم تروق له وتعجبه ويبرر رغباته بحسب ما يراه بأن ذلك نتيجة لفضائل النفس التى تحررت من رق القانون، وهو ما كان من شأنه أن يكون عاملا من عوامل تقويض دعائم الأخلاق ومشجعا للناس على القيام بكثير من التجارب في أساليب العيش. ولذا أخذ الشيوخ المعبرون عن الموروث من التقاليد والعادات يأسفون على ما حل بالقوانين والعادات من تخريب ورفض انهماك الناس في السعى وراء اللذه وجمع المال والتحلُل من قيود الدين[2].

ومن الأمثلة على عدم الثقة في السوفسطائيين من جانب الطبقة المحافظة ما جاء في محاورة مينون حين أشار إليهم أنيتوس Anytus بأنهم مفسدون مخربون ففي الحوار يسأله سقراط إلى من يذهب مينون الذي يريد أن يتعلم الفضيلة باعتبار أن ذلك سيكون عند من يعلنون عن أنفسهم أنهم معلمون للفضيله، فيجيبه أنيتوس مُعربا عن سخطه على هؤلاء المدعين

---

(1) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص١١٥.

(2) ول ديورانت، المرجع السابق، ص٢١٩.

وإفسادهم الشباب:

لا كان فألك ياسقراط. وحياة هرقل إنى لأدعو ألا يصيب مثل هذا الجنون أحد امن أهلى ولا من أقربائى ولا من أصدقائى مواطنا كان أم غريبا. وهو أن يذهب إلى هؤلاء وبيفسد على ايديهم لأنهم – هذا جلى للعيون – عامل هدم وفساد لكل من يختلط بهم (١).

وسبب آخر من أسباب كراهيتهم كان لوضعهم باعتبارهم غُرباء عن أثينا. فقد ذهب بعضهم في مهام رسمية باعتبارهم ممثلين لبلادهم إلى أثينا مثل جورجياس الذي كان يعرض قضيه ليونتينى مدينة ضد سيراقوض عام ٤٢٧ ق.م، وقد كانت الفرص أمامه هووبروديقوس كممثلين لبلادهم في عرض قضيتهم أمام المجلس وفي تقديم أنفسهم والتعبير عن اهتماماتهم الخاصة بإعطاء الدروس والمحاضرات، وكذلك كان هيبياس الذي مدينه إليس مكلفا بالقيام ببعض المهام السياسية (٢).

وقد ازدهر هؤلاء السوفسطائية جميعا في اثينا التى كانت حينئذ تمثل مركزا للثقافة الهيلينية وكانت في أقوى مكانه وسمعه لها من هذه الناحية. لكنهم هناك لم يكن لديهم الفرص لكى يظهروا باعتبارهم شخصيات سياسية، لذافقد قاموا باستغلال موهبتهم في تعليم الآخرين (٣).

وقد برر أفلاطون عدم شُهرتهم باعتبارهم شخصيات سياسية في مواضع كثيرة وأثار إلى أنهم كانوا متحدثين مُجيدين بصفة عامة لكن

---

(١) أفلاطون، مينون أو في الفضيلة، ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٢، ص١٣٥.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١ P. ٤٠.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١ P. ٤٠.

عاداتهم في التجول من مدينة لأخرى وعدم وجود موطن لهم ومستقر كان يمثل نقطة ضدهم عندما يأتى وقت النشاط السياسى الفعلى والاشتراك في الإدارة أو التفاوض والحرب [١].

ومن الأسباب الرئيسية لكراهية السوفسطائية ظهور سقراط بمناقشاته معهم فقد أظهر تناقضهم وضعف منطقهم واحتواءه على متناقضات ومغالطات كثيرة، وكان سببا في إظهار تهافت فكرهم وضعفهم أمام تلاميذهم المقبلين عليهم من طلبة العلم في كل مكان.

وقد انتقد سقراط تعامله بأجر على أساس يتفق مع فلسفته وحياته وبشكل يجعل معرفتهم موضع شك. فقد اعتقد أنهم بموافقاتهم على أخذ المال مقابل تعاليمهم فإنهم يتخلصون بأنفسهم من حريتهم وأنهم بذلك مضطرين إلى التحدث مع أى شخص يستطيع أن يدفع لهم، مبينا هو – أى سقراط – حرية الاستمتاع بالحديث مع أى شخص يختاره ليتحدث إليه[٢].

وقد كان في ذلك كما يتراءى للباحث – مدعاه للشك فيما يتحدثون عنه من حقائق إذ تصبح الحاجة العملية أو المطالبة العملية المرتبطة بفكرهم هي التى تمثل الأساس فيما يعلمونه أو ما يلقونه من دروس وليس الحقيقة هي المستفاد بشكل ضرورى، الأمر الذي شكل أساس بحث سقراط ليدحض به فكرهم.

ويتحدث أفلاطون عن المفكرين والقادة الذين يقولون بأن الأخلاق وهم وخرافة والذين لا يعترفون بأى حق غير حق القوة وهذه الفردية المطلقة التى لا قيد لها من ضمير والتى جعلت منطق السوفسطائيين وبلاغتهم وسيلة للاحتيال لقانون التهريج السياسى وحطت من قيمة نزعتهم

---

(١) Apology ١٩ a , Timaeos ١٩e.

(٢) Guthrie, Op. Cit., P. ٥٢.

العالمية الواسعة الأفق فجعلتها مجرد إحجام من الدفاع عن بلادهم أو استعداد لبيعها لمن يدفع فيها أغلى الأثمان دونما شعور بشئ من وخز الضمير، ولذا فقد أخذ الزراع المتدينون والأشراف المحافظون يرون أن ما يراه عامة المواطنيين من أهل الحواضر الديمقراطية وهو أن الفلسفة قد أصبحت خطرا تُهدد كيان الدولة وينذرها بشر مستطير من جراء تعاليم هؤلاء المعلمين الجواله [1].

وقد واصل أرسطو هجومه عليهم وعرف السوفسطائى بأنه الرجل الذي يكسب ولا يحرص إلا على أن يثرى من وراء التظاهر بالحكمة واتهم بروتاجوراس بأنه يَعِد الناس بجعل اسوأ الأسباب يبدو أحسنها.

وقد حاول انتقادهم في اساس فكرهم وإظهار متناقضاته وضعف بناءاته ودحض منطقهم في كتبه المختلفة ومن أهمها كتاباه الميتافيزيقا والمنطق وأيضا كتاب السياسة [2].

وهكذا تعددت الأسباب التى أدت إلى كراهية السوفسطائية في العالم اليونانى القديم في منتصف القرن الخامس ق.م.

ولكى نفهم أسباب كراهيتهم بشكل أكثر عمقا ووضوحا فلابد من أن نتعرض لأفكارهم في المعرفة والأخلاق. ولكن قبل أن نعرض لذلك لابد من وقفه لنبين ملامح العصر الذي عاش فيه السوفسطائيه لنرى إلى أى حد كان هؤلاء السوفسطائيون معبرين عن عصرهم وإلى أى حد كانوا ممثلين للروح البرجماتيه في الفكر اليونانى.

---

(١) ول ديورانت، المرجع السابق، ص٢٢٠.

(٢) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٢٢.

هل كان للسوفسطائين مدرسة ؟؟

هناك نقطة يختلف فيها السوفسطائيون عن غيرهمّ من الفلاسفة المعاصرين لهم فقد كانت العادة فيما عدا السوفسطائية أن ينشئ لهم مدرسة تصطبغ ببعض صفات الإخاء بين الأفراد بحيث تنشأ بينهم حياة يشتركون فيها كثيرا أو قليلا ويقوم بينهم دائما نوع من الحكم أشبه ما يكون بالحكم في الأديره.

وكما يشير رسل فإن أبناء المدرسة الواحدة كانوا يُسِرون في غالب الأحيان مذهبا لا يعلنونه لعامة الناس وكان ذلك من الأمور الطبيعية مثلما حدث عندما نشأت مدرسة مستمدة من تعاليم فيثاغورث تعتمد على المذهب الأورفى [1].

أما السوفسطائيون فلم يكونوا مدرسة فلسفية مثل هذه المدرسة الفيثاغورية أو الإيلية التى تزعمها بارمنيدس - كما ذكرنا من قبل - أما هم فقد كانوا طائفة من المعلمين المتفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفه ومهنة ولم يكن علمهم الذي أرادوا تعليمه ذا صلة بالدين أو الفضيلة لكنهم كانوا يعلمون فن النقاش وكل ما عسى أن يُعين على هذا الفن من ألوان المعرفة.

ولذلك فقد كان هؤلاء المعلمون الجوالة يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويختارون لهم طلبه ويتقاضون على تعاليمهم أجرا وكانوا على استعداد أن يبينوا لتلاميذهم كيف يمكن أن يدافعوا عن الرأى أو يدحضوه كما يفعل المحامون ولم يكن يعنيهم أن يدافعوا عن آراء معينة يعتنقونها هم [2].

وعلى الرغم من ذلك، وبالرغم من أن هؤلاء المعلمين لم يلتقوا سويا حتى يمكن أن تجمعهم مدرسة واحدة ولم يكونوا مستقرين في مكان واحد،

---

(١) برترند رسل، المرجع السابق، ص١٣١.

(٢) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٦٤.

ولكنه - كما يلاحظ الباحث - فمن الممكن الحديث عن فسق فلسفي يجمعهم توجزه مقولة بروتاجوراس الإنسان مقياس، وما تتضمنه هذه المقولة من إتجاه إنسانى فردى نسبى، كما أن كتابات أفلاطون عنهم وما تتضمن حواراته مثل بروتاجوراس *وجورجياس والسوفسطائى يمكن أن تتضمن نظاما أخلاقيا يتأهل على أسس سوفسطائية من خلال صراعاتهم من أجل تعليم الشباب حرية التعبير عن الرأى الأمر الذي من شأنه أن يدحض كل مقولة موضوعية وكل مقاييس ثابتة في الفكر والقيم الأخلاقية.

المعرفة عند السوفسطائين

الشك:

لقد ألقت وجهة النظر التجريبية نظرة متواضعة على الوظائف الإنسانية وانتابها الشك في مقدرتنا على الحصول على الحقيقة ولقد كان ذلك واضحا في البحث عن أصل للعالم لا يُعتقد أنه موجود في الظواهر.

وبالنسبة للأيونيين المتأخرين مثل أنكساجوراس وديمقريطس فيبدو - كما يرى للباحث - متفقا مع زيللر تواضع الروح العلمية عندهم ويُلاحظ أن ديمقريطس وهو في أشد لحظاته تشاؤما يذهب إلى القول بأن الحقيقة توجد في الأعماق ولا نعرف إن كانت الحقيقة موجودة أم لا لأنها تختفي عنا.

وكان قد سبقه إلى مثل هذا الشك هيراقليطس والذي راح يدعو إلى نبذ المظاهر لأن الحقيقة تُحب أن تختفي بين الأشياء وكان يشكك في قيمة الحواس وقدرتها على المعرفة اليقينية.

ولكن ديمقريطس لم يكن شاكا مطلقا لأنه يرى أن الحس يؤدى إلى معلومات زائفة عن الحقيقة ولكى يذهب العقل بعيدا حتى العمق ليس ذلك شيئا هينا. فاكتفي بأن يجعل الحقائق المتراكمة من خلال وصفها تجريبيا حتى تتضح الحقيقة بنفسها لأنه كان على الأقل يعتقد أن هناك حقيقة توجد وراء المظاهر سواء استطعنا أم لم نستطيع الوصول إليها.

ولقد وصل هذا الشك الذي بذرت الفلسفة بذوره الأولى إلى أقصى مدى له عند السوفسطائين. فقد ذهب بروتاجوراس الى الشك في كل شئ، وذهب جورجياس إلى إنكار الوجود واللاوجود.

وقد عرض بروتاجوراس مشكلة الشك في كتابه عن الآلهة، وقد عبر عنها في الشذره الباقية من هذا الكتاب فيقول:

لا أعرف إن كانوا موجودين أم غير موجودين لأسباب
كثيرة منها صعوبة الموضوع وقصر الحياه.

وبروتاجوراس لم يقل بأنهم موجودون أو غير موجودين لكنه يكرر لفظة العلم ولا يُشير إلى الوجود أى وجود الآلهة أو الاعتقاد فيهم.

ولقد قيل أن نزعة هيراقليطس [١] تُمثل مصدرا من مصادر فكر بروتاجوراس منذ أن تراءئ للكتاب بدءا من أفلاطون نفه الذي أشار إلى العلاقة بين الفيلسوفين في محاورة ثياتيتوس. وترى فريمان أن بروتاجوراس لم يأخذ عن هيراقليطس إلا المشكلة فقد ولا شئ أكثر من ذلك فقد ربط أفلاطون بين شك بروتاجوراس والنظره الطبيعية عند هيراقليطس.

وهناك عبارات أخرى تؤكد أن بروتاجوراس لا يشكك في وجود الآلهة فهو يقول:

الإنسان لأنه يشارك فىصفات إلهيه. فهو الوحيد بين
الحيوانات الذي له آلهه - لأنه وحده على شاكلتها والقادر
على أن تكون لديه أفكار وتصورات عنها [٢].

وتحاول فريمان تفسير كلمة غموض[٣] التى ذُكرت في الشذره السابقة بالعودة إلى اللغة اليونانية فتقول أن الكلمة معناها تجاوز الإحساس ولما كانت المعرفة كما ترى فريمان عند بروتاجوراس - كما سنرى فيما بعد - حسيه فإن الآلهة ليست موضوع إدراك حسى.

وعن جُملة قصر الحياه التى ذكرها بروتاجوراس في شذرته الباقية والتى لها أهمية كبيرة في العبارة وفي المعنى العام لأفكار بروتاجوراس

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١, P. ٢٢.

(٢) Plato, Prot ٣٢٢ a.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١, P. ٢٤.

بصفة عامة فهي تفيد قصور المقدرة البشرية في أن تنجز البحث في موضوع يتعلق بالآلهه[1] - وهذه العبارة كما يشير البعض لا تشير[2] إلى عجز العقل البشرى عن أن يفكر أو يؤكد شيئا يتعلق بموضوع لاهوتيته أو ميتافيزيقيته ومن ثم فهي عبارة تتصل بالمعرفة - لا بالوجود أو الاعتقاد.

أما جورجياس فقد أراد أن يتعدى نظرية الوجود البارمنيديه وأن يقف في وجه هذه الروح اليائسة التى صدرتها هذه الفلسفة بقولها أن الوجود المحسوس وهم وظلال وقد استخدم طريقة الجدل الإيلية نفسها في رده على هذه المدرسة والدفاع عن قضاياه وقد وضع قضاياه المتعلقة بالشك في كتاب سماه عن الطبيعة واللاوجود[3].

وكنا قد اشرنا من قبل إلى أن زينون الإيلى على حد قول أرسطو هو الذي كان أول من استخدم الجدل في الفلسفة اليونانية، وقد حاول إثبات أن اللاوجود غير موجود لأنه يتميز بالحركة والتغير ولأنه الفراغ الذي قالت به المدرسة الذريه لا وجود له أصلا وذهب في نهاية قضاياه إلى أن الوجود هو الموجود.

ويرى أولف جيجن أن كتاب جورجياس لا يُمثل فقط المؤلف الذي نعرفه أفضل معرفة من بين مؤلفات السوفسطائين بل إنه يعبر عن طريقة وضع الأسئلة وطرح مشكلة المعرفة في عصر السوفسطائين وهو ما اشرنا إليه في المقدمة الخاصة بعصرهم [4].

---

(١) Zeller, Op. Cit., P. ٧٠.

(٢) Burnet (J.) Op. Cit., P. ١١٧.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص١٤٢.

(٤) اولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦، ص١٥٥.

لا شئ موجود:

الوجود غير موجود واللاوجود كذلك:

ويبدأ جورجياس مستخدما طريقة زينون الإيلى في رده على الفلسفة افيلية بقوله لا يوجد شئ. فالا وجود غير موجود والوجود أيضات كذلك، ولا يمكن أن يكون الشئ موجودا وغير موجودا في آن واحد.

وذهب في تفسيره لهذه القضية إلى أن:

أ- اللاوجود غير موجود[1]: لأنه لو كان موجودا لا تصف الشئ بصفه ونقيضها في آن واحد. ولكان نفس الشئ موجود ولا موجود في آن واحد وهذا محال.

ب- الوجود غير موجود لأنه لو كان موجودا فإما أن يكون قديما أو حادثا أو كليهما معا [2].

١- لا يمكن للوجود أن يكونقديما لأن هذا يعنى أنه لا أول له وما لا أول له فإنه لا متناه في الزمان، وما كان كذلك فهو غير محدد في المكان. إذ لو كان له مكان لكان الحاوى أكبر منه. فلا يصبح بذلك غير محدد لأنه لا شئ أكبر من اللامحدود.

ولا يمكن أن يحوى الموجود القديم اللامتناهي نفسه لأنه لابد من التفرقة بين الحاوى والمحوى وإلا كان الاتفاق شيئا واحدا وهذا محال.

وعلى ذلك فإن هذا الموجود القديم اللامتناهي سيوجد في لا محل والذي يوجد في لا محل لا يمكن أن يكون موجودا.

٢- ولا يمكن أن يكون الوجود حادثا لأنه لو كان كذلك فإما أن يكون قد حدث بفعل شئ موجودا وبفعل شئ غير موجود.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص٧٥.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق. ص٧٦.

في الفرض الأول لا يصح أن يقال أنه حدث لأنه إذا كان موجودا في الشئ الذي أحدثه فهو إذن قديم، وإذا لم يكن موجودا في الشئ الذي أحدثه فكيف صار اللاوجود موجودا.

وفي الفرض الثانى فإن الاقناع واضح إذ كيف يقال عن الشئ أنه حادث عن لا وجود.

٣- ولا يمكن أن يكون الوجود قديما وحادثا معا. لأن القديم والحدوث متضادان، ولا يتصف الشئ بالضدين معا فيلزم أن لا يوجد الوجود.

والوجود غير موجود عند جورجياس - من جهة أخرى هي وجهة الوحدة والتعدد فهو إما أن يكون واحدا أو متعددا.

وكانت الفلسفة الإيلية - وبخاصة بارمنيدس - قد ذهبت إلى القول بأن الوجود الحقيقي واحد غير مُتكثر لا يقبل التعدد ولا يتغير ولا يتبدل وقد اشار بعض الباحثين إلى أن وجهة نظر المدرسة افيلية كانت قد أحدثت شعورا باليأس بالتفرقة بين الوجود واللاوجود على أساس أن كل ما يظهر من اشكال وهم خادع وحقائق مضلله لا تبين شيئا من الوجود الحقيقى المستند إلى العقل وهو الوجود الواحد الثابت، فجاء جورجياس يدفع بقضاياه ردا عليهم لكى يقدم ومعه بروتاجوراس بعد ذلك حلا لإشكال المعرفة يقوم على أساس أن الوجود المحسوس والتجربة الحسيه تجربة صادقة غير كاذبه.

ولذا فإنه يرى أن الوجود لا يمكن أن يكون واحدا لأنه إما أن يكون له أبعاد ثلاثة وبذلك يمكن قسمته إلى مالا نهاية فهو ليس واحدا.

وإما أن يكون الموجود الواحد وحده غير منقسمة فهي ليست ذات مقدار مادى وما كان كذلك فهو غير موجود.

ولا يمكن أن يكون الوجود متعددا لأن العدد مجموعة من الوحدات وحيث استحال وجود الوحدة فقد استحال وجود الكثرة.

ولا يمكن بالتالى أن يكون واحدا ومتعددا معا. فيلزم أن الوجود غير واحد وغير متعدد وغير مزيج من الإثنين. فهو إذن غير موجود[١].

القضية الثانية:

لا يمكن معرفة شئ:

في هذه القضية الثانية يقدم لنا جورجياس شكه في المعرفة الحسيه لأننا لكى ندرك وجود الأشياء فلابد أن يكون بين تصوراتنا الفعلية وبين الأشياء علاقة تطابق أى أنه لابد أن تقوم علاقة مطابقة بين الفكر والوجود وأن يوجد الوجود بحسب ما نتصوره ولكن هذا في رأى جورجياس باطل إذ لا ضمان لصحة المعرفة في حالة التسليم بإمكان معرفة الوجود [٢].

وما يراه جورجياس لا ينطبق على الإدراك الحسى فحسب حيث أن معظم الادراكات الحسيه موضع شك. ولكن في التفكير والتخيل إذ كثيرا ما تُركب المخيله صورا لا وجود لها كأسد مُجنحَ أو سباق عدو على الماء [٣].

بل إن جورجياس يرى أن تواتر الآراء ليس معيارا صحيحا للإدراك فلا مطابقة بين الفكر والوجود طالما أننا لم نفقد قدرتنا على تخيل ما ليس بموجود وتخيل ما ليس موجودا معناه أن تصوراتنا تجعل من اللاوجود موجودا وهذا باطل.

---

(١) يوسف كرم، المرجع السابق، ص٧٦.

(٢) Gomperz, Greek Thinkers, P. ٣٢٥.

(٣) Gomperz, Ibid, P. ٣٢٦.

القضية الثالثة:

إذا استطعنا أن نعرف شيئا فلا يمكن نقله للغير:

جورجياس لا يكتفي بذلك فبعد إنكاره الوجود على أساس من الوحدة والكثره أو القدم والحدوث، أو على أساس أن قدرتنا على التخيل طالما ظلت قائمة تؤدى بنا إلى نفس النتيجة لأنه في مقدورنا أن نتخيل اللاوجود موجودا، يقدم قضيته الثالثة منتقلا بنا إلى عنصر ثالث ليدحض به نفس القضية، ويسير دفعا بالنزعة إلى أقصى مداها، وهذا العنصر هو عنصر تداول المعرفة أو انتقال المعرفة من شخص إلى شخص آخر ومن فرد لفرد وهكذا.

وبالطبع فنحن نعرف أن اللغة هي الوسيلة الأساسية للتفاهم بين الناس والناس في تعاملهم معا يستخدمون الألفاظ باعتبارها دلالات على ما يُريدون أو يرغبون، أو غشارات إلى العلاقات القائمة بينهم.

لكن جورجياس يرى أننا لا نستطيع أن نوصل عن طريق الألفاظ إلا ألفاظا مثلها، لأن الألفاظ ككل الرموز شئ مختلف تماما عما ترمز إليه، فكما أن ما هو مُدرك بالبصر ليس مُدركا بالسمع والعكس صحيح. فكذلك ألفاظ اللغة لا يمكن أن تساوى الأشياء الموجودة مادامت مختلفة عنها.

إن كل محسوس مدرك بعضو الحس الملائم له – أما ألفاظ اللغة أو الكلام فلا تُدرك إلا بالسمع وإذا كانت أعضاء الحس لا تتبادل مدركاتها فكيف يُخبِر الكلام عن سائر المحسوسات غير السمعياتكيف يمكن مثلا نقل إحساس اللون، فالأذن لا تدرِك الألوان كما أن العين لا ترى الأصوات [١].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص٧٧.

ويقدم جورجياس لمحة خاطفة لا نجد لها تفسيرا وتوضيحا أكثر من ذلك عند جورجياس على الفردانية والتميز في المعرفة بالشكل الذي سنراه عند بروتاجوراس فيما بعد، مُشيرا إلى المعنى الوجودى - أو بمعنى وجود الإنسان في قوقعة خاصة من الفردانية والتى لا يُشاركه فيها أحد - إذ أننا إذا حاولنا توصيل إحساس اللون مثلا إلى الغير - كما يرى جورجياس - بعرضه عليه فإنه لا يمكن التأكد من أن الإحساس المُعَينْ الذي أثاره اللون لدى الطرف الأول هو نفسه ذات الإحساس المثار عند الطرف الثانى [١].

خلاصة القول كما يعتقد جورجياس أن اللغة وهي وسيلة التفاهم بين الناس غير مناسبة لإخطار الآخرين عن حقائق الموجودات الخارجية لأن اللغة والوجود دائرتان متخارجتان [٢].

إن جورجياس كان يهدف إلى معارضة فلسفة بارمنيدس ليؤيد المذهب الذي قال به استاذه أمبادقليس ولكنه في معارضته لفكر مؤسس الفلسفة افيلية أنكر في نفس الوقت ما ذهب إليه أستاذه كذلك إذ عارض أحادية الوجود وتعدده معا [٣].

ولقد لاحظ بعض المفسرين أن أفكار جورجياس والتى تدعو للدهشة تُعبر عن فلسفة عدميه لكنها ذات قيمة حتى إذا كان هدفها الواضح هو تجربة نوع من العدميه المتناقضة [٤].

ولكن جومبرز بعد عرضه لقضايا جورجياس يعتقد أنه لم يقصد هذه العدميه من إنكار للوجود على الإطلاق. لكنه أراد أن ينكر الوجود في ذاته،

---

(١) Gomperz, Op. Cit., Vo l١, P. ٤١٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص٧٤.

(٣) اولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص١٦٣.

(٤) اولف جيجن، المرجع السابق، ص١٦٤.

الأمر الذي أكده بروتاجوراس الذي ذهب إلى إستحالة معرفة الشئ في ذاته[١] مما نتج عنه دحض المعرفة الموضوعية والمستويات الثابتة والمطلقة على السواء.

إن هذا الوجود الذي أراد جورجياس إنكاره هو الوجود الواحد البارمنيدى وجورجياس لا يُنكِر عالم الحواس -عالم الظواهر - لكنه يضعه في موضع خاص لكل فرد حيث ينكر أن تكون اللغة معبره عن العالم الخارجى ووسيلة ناجحة في توصيل المعلومات.

إن الشغل الشاغل لفكر جورجياس هو الرد على الإيليين فهو يحمل على منطقهم الذي يُنكرون فيه شهادة الحواس ثم يُسلمون بشهادة العقل فأقام هو حججه التى أنكر فيها الوجود ثم الصلة بين الوجود والفكر ثم استناد الفكر إلى اللغة[٢].

وقد ذهب آخرون من الدارسين إلى أن قضايا جورجياس التى عرضها معبرا عن نزعة الشك عنده لم تكن تعبر إلا عن موقف ساخر من جانب جورجياس، أو أن هذا الخطيب العظيم أراد أن يُثبت أن استعمال المهارة أو الخطابه يمكن أن يجعل من أكثر الفروض عبثيه مقبولا[٣].

ويشير بيرنت إلى صعوبة أن يكون جورجياس قد تمسك بجديه بأن لا شئ موجود إذا تابعنا طريقته ولكن قد يكون السبب أنه أراد أن يوظف الجدل الإيلى لكى يدحض الفلسفة الإيلية ويُظهِرها بشكل عبثى[٤].

---

(١) Gomperz, Op. Cit., P. ٤١٢.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص٦٦.

(٣) Burnet, Op. Cit., P. ١١٠.

(٤) Burnet, Op. Cit., P. ١١١.

ويتراءى للباحث أن هذا الرأى يمثل أقرب الآراء إلى طبيعة هذا الفيلسوف الذي نراه متفاخرا في محاورة جورجياس لأفلاطون بمهارته في الجدل والنقاش والإجابة عن اسئلة متعارضة في نفس الوقت بشكل ماهر ومُقنِع(١).

ويرى البعض أن هذا الشك المتطرف الذي يعبر عن وجهة نظر السوفسطائية على لسان جورجياس كان عاملا مساعدا على التقدم العلمى والفكرى، فقد كان شكهم ردا عنيفا ضد المعقولية القُصوى في الفلسفة الإيلية، ولكنها أثرت في موقف اليونيين المتأخرين والذي دعاهم الشك الدينى أو الاعتقاد الضعيف إلى إنكار الأسباب النهائية.

وتُشير كاثلين فريمان إلى أن التأثير الإيلى على السوفسطائية كان قويا ومؤثرا ويتمثل فيما ذهبوا إليه من وحدة متطرفة كان لها أثر كبير على الفكر الإغريقى كله، وتعارض هذه الوحدة مع براهين الحواس ومعارضتها لكل العالم الحسى باعتباره غير حقيقى الأمر الذي كان من شأنه أن يحدث رد فعل عنيف على ذهب السوفسطائية الذي يتصف بالتجريبية والعملية مما جعل بروتاجوراس يأخذ وقتا طويلا لكى يتخلص من تعليم الفضيلة ليضع كتابا له بعنوان On Being في الوجود ضد هؤلاء الذين يعتقدون في وحدة الوجود – كما أن جورجياس في كتابه Not - Being اللاوجود أظهر سيطرته على الجدل الإيلى وتمكنه منه بتحويله ضد مخترعيه(٢).

لكن السوفسطائيين العظام لم يستطيعوا فض الأزمة التى فجرتها الفلسفة الإيلية والتى جعلت المفكر بعدهم مُجبرا على الاختيار بين الوجود

---

(١) Guthrie, Op. Cit., P. ٨٥.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ٤, P. ١٢.

والصيرورة، الثبات والتغير، الحقيقة والمظهر[1].

ولقد كان من الصعوبة أن يؤخذ بالرأيين معا الوحدة والتعدد، أو الثبات والصيرورة وحيث أن الأمر من هذه الناحية مستحيل فقد طرح السوفسطائية مفهوم الوحدة جانبا من أجل الأخذ بفلسفة ظاهراتيه ونسبيه وذاتيه إلى أقصى حد ممكن، فالمفهوم الميتافيزيقى عن الجوهر وكل المصطلحات المجردة التى تخرج منه تمثل موضوعا لأفكار متعارضه وهو ما وضح في رد جورجياس في قضاياه الثلاث.

وبعد أن أعتقد بروتاجوراس المظهر السلبى للحقيقة باعتبارها تعبر عن وجهتى نظر متعارضتين في كل موضوع فإن الطريق الوحيد الذي تُرك لبروتاجوراس هو توجيه اهتمامه إلى التجربة الحسيه للإنسان مع تقدير قيمتها وبذلك يتبين كيف يمكن الإنتصار على هذا الموقف المتناقض للحقيقة.

هل سينجح بروتاجوراس أم لا ؟ هذا هو موضوع البحث في الأجزاء التالية:

الإنسان مقياس:

كتب بروتاجوراس كتابا بعنوان الحقيقة Truth لم يتبق منه غير شذره جاء فيها:

> الإنسان مقياس كل الأشياء، مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد[2].

وفي محاولة ثياتيتوس نرى أن أفلاطون يُشير على لسان سقراط بأن ثياتيتوس قد قرأ هذه العبارة في كتاب بروتاجوراس والمشكلة التى تنتج من

---

(1) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ٤, P. ١٣.

(2) Plato, Theaet, ١٥٢ a.

هذه العبارة هي ماذا يقصد بروتاجوراس بعبارته الإنسان مقياس ؟؟؟

ايقصد به الإنسان الفرد بمعنى كل فرد على حده ؟

أم يقصد بالإنسان الإنسان في صيغة الجمع بمعنى الإنسانية، وتبعا لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن وأن ليس لها وجود في الخارج - وجود حقيقى - بمعنى أن الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل.

هل يقصد أن الحقيقة ذاتيه بمعنى أنها موجوده ولكنها تفرض نفسها من خلال الذات ؟ أم أنها نسبية بمعنى أنها مُتغيرة للفرد ومُتغيرة من وقت لآخر ؟

والواقع أن الاختلاف بين المفسرين حول تفسير هذه العبارة كبير ومُحير، فمنهم من يقول أن بروتاجوراس لم يكن يقصد إلا التفسير الأول - بمعنى أن الإنسان هنا هو الإنسان الفرد وعلى هذا فالحقائق تختلف بين كل منهم على حده.

أفلاطون يقدم تفسيره لعبارة بروتاجوراس الإنسان مقياس على أساس أن كل فرد على حده مقياس. فما يراه الفرد حقا فهو حق بالنسبة له وما يراه الفرد باطلا فهو باطل بالنسبة له كذلك.

فما ينتج في حالة اللون مثلا - حالة الرؤية - كما يُفسرُها أفلاطون فإن ما نصفه بأنه هذا اللون أو ذاك لا يرجع إلى العين التى تصادفه ولا يرجع إلى الحركة التى تصادفنا في الشئ المحسوس، بل إلى شئ وسط بينهما وهو خاص بكُل مدرِك من المدركين على حده.

فالوجود أو الحقيقة في هذه اللحظة - لحظة الإدراك - ترتبط بالشخص المدرك فالإحساس بالحالة اللحظية وهي أن الوجود أو الحقيقة في هذه الحالة صادق.

هكذا فإن ما أراه أنا بارد فهو كذلك، وما تراه أنت حار فهو كذلك،

ولا يمكن أن يخطئ أحد الآخر فكلا الطرفين صادق [١].

وأفلاطون يؤكد على أن ما يعنيه بروتاجوراس بقوله الإنسان هو أن الفرد مقياس.

وأرسطو في الميتافيزيقا يُشارك أفلاطون فكرة عن بروتاجوراس ويرى أن بروتاجوراس يعنى بعبارته الإنسان الفرد الأمر الذي يجعل الحقيقة نسبية بين الأفراد وهو ما يتعارض مع قانون أساسى من قوانين العقل وهو قانون عدم التناقض [٢].

وبيرنت [٣] يوافق على أن مقولة بروتاجوراس لا تعنى إلا أن الإنسان الفرد هو المقياس ومنتقدا ما يراه البعض من أنه يقصد الإنسان الكل – الإنسانية – لأن ذلك على حد قول بيرنت تعبيرا لم يكن بروتاجوراس ليفهمه وأن هذا التمييز بين الإنسان كجنس والإنسان كفرد حتى لو كان يفهمه ما كان ليقبله.

ويشير بيرنت إشارة غايه في الأهمية لأن أفلاطون كما يرى وهو المُعاصر لبروتاجوراس لم يدرِك هذا المعنى الكلى الذي يقول به البعض، ويشير بيرنت إلى أن أفلاطون لم ينفرد بهذا بل إن ديمقريطس نفسه وقد كان معاصرا لبروتاجوراس ومن أبناء بلدته ذهب إلى أن بروتاجوراس يقصد الإنسان الفرد وكان مستقلا في آرائه عن أفلاطون [٤].

ويعتقد ديورانت في أن تفسير أفلاطون لمقوله بروتاجوراس تفسيرا صحيحا بل إن العبارة معناها انتقال المعرفة من الموضوع إلى الذات – ويرى أنه على يد بروتاجوراس بدأت الذاتية في الفلسفة وليس سقراط

---

(١) Plato, Theaet, ١٦٢ b.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٠٨.

(٣) Burnet, Op. Cit., P. ١١٥ - ١١٦.

(٤) Burnet, Op. Cit., P. ١١٦.

ويميزه بعنايته بالأفكار لا الأشياء التى كانت موضع اهتمام اليونيين والأفكار عند بروتاجوراس هي عملية الإدراك والإحساس والفهم والتعبير [١].

وتفسير كلمة الإنسان مقياس كما يلاحظ ديورانت معناها أن الحقيقة كلها والخير والجمال أمور نسبية وشخصية وأن الفرديه بهذا الشكل قد وجدت لها صوتا ينادى بها وفلسفته تؤيدها.

ويتفق رسل مع ديورانت وغيره من القائلين بأن معنى العبارة هو الإنسان الفرد ويرى أنها تعنى أن كل إنسان هو مقياس كل الأشياء جميعا وأنه إذا اختلف الناس فليس هناك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصويب المصيب وتخطئ المخطئ [٢].

وهُناك من المفسرين من ذهب إلى أن بروتاجوراس كان يقصد بعبارته الإنسان بمعنى الإنسانية أى الإنسان ككل من هؤلاء جومبرز الذي يرى أن بروتاجوراس يقصد هنا الذات المُدركة في مقابل الموضوع المُدرَك، فالوجود يعتمد على مدرِك وهو الإنسان بوجه عام في مُقابل الأشياء [٣].

ويرى تبريرا لذلك أن نظرية مثل هذه يُراد بها نقض الإيليين في إنكار العالم المحسوس أو التشكيك فيه استنادا إلى قولهم بأحادية الوجود، فإذا كانت الحواس قاصره فإن الإنسان لا يستطيع أن يخرج من ذاته ويُخالف طبيعته ويتعدى قدراته لإدراك الحقيقة ذاتها، ويلزم منذ لك أن الحقيقة لن نحصل عليها إذا رفضنا شهادة قدراتنا المدركة ولا يحقُ لنا الثقة بها. فماذا يمكن أن يُدرك إذا شككنا في وسائل إدراكنا وما هو معيار الحقيقة فيما ندرك ؟؟ إن ما يلزم عن ذلك كما يرى جومبرز هو أن الإنسان هو المقياس الوحيد لكل حقيقة [٤].

---

(١) ول ديورانت، المرجع السابق، ص٢١٠.

(٢) برترند رسل، المرجع السابق، ص٢١٥.

(٣) Gomperz, Op. Cit., P. ٣١٤.

(٤) Gomperz, Op. Cit., P. ٤١٤.

وتوافق كاثلينفريمان على هذا الرأى القائل بأن بروتاجوراس يعنى الإنسان كإنسانيه كجنس وترى أن ما يقصده هو أن ما يراه الإنسان حق فهو حق وتتفق مع جومبرز في أن الوجود يعتمد على وجود مدرِك [1].

إن بروتاجوراس ينقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة فبعد أن كان الطبيعيون يتكلمون عن وجود طبيعى خارجى عن عالم خارجي له وجود العموم لا عن موضوع ماثل أمام الذهن أو عن ذهن يدرك موضوعا إلا أنهم لم يتيسر لهم توجيه النظر إلى الأداه الإنسانية التى يُدرك بها العالم الخارجي، فحمل السوفسطائية هذا العبء وكانوا أول من فتح هذا الباب فأثاروا مشكلة المعرفة.

ويؤيد بعض المفسرين ذلك على أساس أن الفكر اليونانى بوجه عام في الدور السابق على السوفسطائية كان مُتجها إلى الخارج مستغرقا فيه، أما العالم الداخلى الذي هو مصدر الأخلاق وموطنها والإنسان الذي هو أسمى الموجودات وأكملها فلم يُعن به، ولقد أشرنا من قبل وقد كانت النفس مُنبثه في العالم مبثوثه فيه بحيث أن النظر إلى المعرفة بهذا الشكل أى إلى أن يصبح قانون العالم أو أصل العالم هو نفسه كأصل والقانون السائد السائد في النظام الإنسانى، لكن الفكر اليونانى ما لبث أن طرأت عليه من التحولات والأحوال ما ساقه إلى الإهتمام بالإنسان وكان السوفسطائيون هم رواد هذه الحركة [2].

الأمر الذي جعل زيللر يقول إن عبارة شيشرون عن سقراط بأنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأودعها المدن والبيوت وجعلها

---

(1) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١, P. ٤٢.

(٢) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص٢٨.

ضرورية لكل بحث في الأخلاق والخير والشر عبارة تصدق تماما على السوفسطائية التى جعلت همها الأول الإنسان والحياة الإنسانية [1].

الإدراك:

وعلى الرغم من وجاهة كلا الرأيين المتابينيين وأن كل منهما يجد صياغته ومبرراته بشكل قوى إلا أنه يبدو أن الأمور تتضح إلا إذا تطرقنا إلى الإدراك عند بروتاجوراس وعرفنا كيف يتم وبالتالى يمكن لنا أن نحكم بصدق رأى أو بوجاهه رأى عن الآخر.

والواقع أنه كما يبدو فإن معظم المؤرخين والدارسين والمفسرين يعتمدون على ماجاء في محاورة ثياتيتوس لأفلاطون عن بروتاجوراس في محاولة تفسير مقولته وتحليلها.

وتشير فريمان إلى بروتاجوراس انه قال وهذا ما ذكره ديوجين لاميرتوس أن النفس هي الحواس وقد أشار لاميرتوس إلى أن بروتاجوراس قد وضع النفس مكان الصدر.

وهكذا فإن بروتاجوراس يقرر وجود عقل حسي فردى هو الذي عبر عنه بقوله إن النفس ما هي إلا الحواس التى في داخلنا تُستثار وتستَجيب للإحساسات والمؤثرات السيكولوجية السارة والمؤلمة لنفس الحواس والغير منفصلة عنها مثل العواطف والوجدانات التى تُثيرها الإحساسات داخلنا.

ومعنى هذا أن العقل الذي هو الحواس يُشكل مجموعة من الوقائع الحسيه دون أن يوجد وراءها أى شئ مادى يكون منبعها [2].

والإنسان هكذا عند بروتاجوراس عبارة عن مادة في حالة سيلان وتغير مع كل العالم الموضوعى، وفي الإنتساب لهذا العالم توجد إمكانية

---

(١) Zeller, Op. Cit., P. ٥٥.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١, P. ٤٥.

للحصول على المعرفة – معرفة صادقة – تؤسس على الحقيقة التى يرى بروتاجوراس أنها هي، إن الذات المدركه جزء من العالم والذي يكون دائما في حالة تغير، وهنا يكون توافق بين الإحساس وموضوع الإحساس وهذا يحدث حينما ينجح الإنسان في السيطرة على الأشياء [1].

كيف يحدث الإدراك إذن:

العودة إلى أفلاطون أن كل شئ في حركة والحركة قد تكون سريعة أو بطيئة وطالما كانت بطيئة فإنها تدور في مكانها نفسها وفي حدود ما يجاورها فتولد ناتجا عنها، لكن هذا الناتج بعد أن يتولد على هذا النحو يصبح أكثر سرعة [2].

وفي حالة اللون مثلا. . بفضل الحركة التى تتم في المكان المتوسط بين البصر الصادر عن العين، والبياض الصادر عن الشئ المنتج للون تمتلئ العين بالرؤية فهي تبصر عندئذ وتصير عينا مبصرة، وبمجرد أن تلتقى العين بالموضوع المناسب يتولد البياض والإحساس به معا، وكلاهما ما كان ليوجد ما لم يحدث التقاء بين العاملين المتسببين في حدوثهما – في حين أن الفاعل الآخر لإنتاج اللون يمتلئ بالبياض فلا يصبح بياضا بل شيئا أبيض سواء كان خشبا أم حجرا أو أى سطح قابل لأن يتلون بهذا اللون.

ويشرح سقراط ذلك بأنه لا يمكن في ظل ذلك أن نتصور أن شيئا واحدا يمكن أن يتصف بأنه فاعل أو منفعل إلا بمقارنته أو الإشارة إلى الطرف المقابل له، ولا يمكن لشئ أن يكون فاعلا ما لم يتحد بالمنفعل، ولا يمكن لشئ أن يكون منفعلا بغير أن يكون له اتصال بالفاعل، وما يكون في هذا الاتصال فاعلا قد يظهر في علاقة أخرى جديدة منفعلا.

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٦.

(٢) Plato, Theaet, ١٥٦.

والنتيجة أن شيئا لا يظل على حاله ثابتا بذاته إنما هو في عملية صيرورة دائمة بالنسبة للتغير [1].

ولذا فإن الوجود في نظر بروتاجوراس حد ينبغي حذفه ولأن الطبيعة كلها في تغير دائم وسيلان وتغير بين أضواء، وعلى هذا لا يمكن أن نطلق على شئ صفة معينة بل الصفة المعنية الوحيدة هي انتقاله من الضد إلى الضد على هذا فلا يمكن أن يقال عن الشئ إنه كذا It Is بل يقال باستمرار إنه يصير كذا It Becomong.

إن أى عميل على ذلك أو واسطة طبيعية سوف يؤثر في المدرك في الحالات المختلفة والنتائج لتأثير هذه الواسطة والتى سوف تؤثر فيه سوف تكون مختلفة في كل حالة.

فالمنتج الذي هو في حالة الرؤية في مثال سقراط لا يرجع إلى عضو الإحساس فنيا ولا إلى الشئ موضوع الحس. فلا هو يرجع إلى العين أو الحركة التى تصادفنا بل إلى شئ وسط بينهما، هذا الشئ الوسط كما يراه أفلاطون في تفسيره خاص بكل مدرِك من المدركين المتعددين [2].

ويرى بيرنت أن هذا المدرك نسبى إلى الواسطه وإلى المدرِك، فعندما يكون إنسان إحساس ما فلابد أن لديه إحساس بشئ وعندما يكون هناك حاسا يكون محسوسا لشخص ما، والشخص يكون أو يصير نسبى بالنسبة لهذا الشئ وهكذا الأمر بالنسبة للشئ نفسه فالوجود أو الحقيقة مرتبط بالحالة اللحظية التى ترتبط بكل من الواسطة التى يكون لها نتيجة، فالإحساس بالنسبة للشخص في هذه اللحظة – الوجود أو الحقيقة في هذه

---

(١) Plato , Theaet, ١٥٥ - ١٦١.

(٢) Burnet, Op. Cit., P. ٢٥١.

اللحظة – True صادق لأنه الإحساس الذي يشعُر به الفرد في اللحظة [1].

ويرى كورنفورد [2] تفسيرا لبعض النقاط المتعلقة بهذه النظرية أن اللون الأبيض مثلا ليس له وجود أساسا في أى مكان، وهو خاص بالنسبة للمدرِك المفرد من ناحيتين:

أ- فهو خاص بالنسبة للمدرِك الفرد لأن أحدا لا يستطيع أن يرى ما أراه بالضبط وهذا يتفق من انتقاد جورجياس للإدراك الحسى.

ب- وخاص لأنه ليس لإثنين من الناس أن يريا ما في الشئ من لون – نفس اللون في نفس الشئ.

جـ- وخاص لأن ذلك يمتد إلى الشخص نفسه في لحظات مختلفة لأن العضو الحاس سوف يتغير دائما.

د- كما أن الموضوع نفسه Sense object ليس له ثبات أى خواص ثابتة لأنه إذا كان ما يحمل من خواص في نفسه فما الحاجة إلى أن يتكيف مع كل شئ جديد.

ويتردد الكسندر كواريه [3] في قبول التفسير الذىيقدمه أفلاطون لمذهب بروتاجوراس فيتساءل إن كان صحيحا أم لا ؟ وفي وجهة نظره لعل بروتاجوراس كان يُعنى بتعليم مذهبا حسيا لعلم الإنسان أو نوعا من فلسفة العقل السليم التى تذهب إلى أن الواقعى هو الموجود أو ما يُدرَك بالحس أو

---

(١) Burnet, Op. Cit., P. ٢٥١.

(٢) Cornford (F.M) Plato's Theory of knowledge, K. Paul, London, ١٩٣٥, Reprinted ١٩٧٩ ٥th edition P. ٣٨.

(٣) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد [illegible] ـيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، يناير ١٩٦٦، ص٥٥.

هو موضوع الإدراك الحسى، ويعتقد تفسيرا لهذه النظرية أن بروتاجوراس كان متوجها بها على الخصوص ضد التصورات أو الخرافات أو مظاهر السحر الدينيه لمعاصريه (١).

لكن هذه النظرية تبدو متسقة - كما يترائ للباحث - وامتداد صحى لشك بروتاجوراس وجورجياس، فبروتاجوراس حين أعلن شكه تجاه مشكلة الآلهة وقال أنه لا يعرف إن كانت موجودة أم لا فإن شكه لم يتناول وجودها كما يقول البعض، بل تناول معرفة هذا الوجود المُلغِز الذي لا يُبين عن نفسه في التجربة الممكنة لدينا والتى نستطيع أن نعرف بها.

بل إن هذا الوجود نفسه - وجود الآلهة - يفصح عن نفسه بطريقة غامضة متناقضة تزيد ذلك الغازا وغموضا وهو في هذا التفسير يقبل أن تكون الريح بارده ودافئة كما رأى هيراقليطس من قبل فيما سماه إنسجام الأضداد. لأن الإنسان لا يمكن أن يُسمى ضد مثل الكبير أو الثقيل إلا إذا استدعى ذلك أيضا ذكر الصغير والخفيف (٢).

وعدم انفصال الأضداد هذا يبدو متسقا مع الروح السوفسطائية عامة ومع ما يراه بروتاجوراس خاصة من أن في كل قضية أو كل موضوع هناك وجهتين من النظر تُعارض كل منهما الأخرى أى أن لكل قضية وجهين متعارضين كل منها صحيح (٣).

وقد كان هيبياس يفخر بأنه يمكن أن يؤيد أيه قضية بعشرة براهين في الليل ثم يُفندها بعدها في الصباح بعشرة براهين أخرى كلها صادقة ومقبوله.

---

(١) الكسندر كواريه، المرجع السابق، ص١٣٥.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ١٢٢.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ١٢٣.

لقد قدم أفلاطون تفسيره لنظرية بروتاجوراس باعتبار أن الفرد هو المقياس وسقراط يقول في المحاورة إن الرجل يؤكد على عدم وجود مستويات ثابته أو مطلقة بل إن كل شئ نسبى.

فالوجود في لحظة الإدراك صادق لأنه الإحساس الذي يشعُر به في اللحظة لذا فإن ما أراه أنا حار فهو حار، وما تراه أنت بارد فهو بارد، ولا يمكن أن يخطئ أحدنا الآخر فكلا الطرفين صادق.

فإنكار وجود عالم موضوعي - وجود عالم مشترك للجميع كما ظهر من خلال تفسير أفلاطون للإدراك الحسى مع قول بروتاجوراس أن الإنسان مقياس يعنى أن لكل منا عالمه الخاص وأن الخطأ في هذه الحالة يمتنع وهذا ما يُعرف بنسبيه بروتاجوراس.

ويؤكد تايلور هذه النسبية الواضحة في مذهب بروتاجوراس لأنه يرى أن المفهوم البروتاجورى كما جاء في تفسير أفلاطون في ثياتيتوس يمثل جزءا من نظرية المعرفة لكن العنصر الهيراقليطسى يمثل جزءا من نظرية الوجود وهو يمهد وينبئ بأسس فردية في المعرفة، إن فرض أن عالمى عالم إدراكى عالم خاص بى يوجد فقط بالنسبة لى وأن ليس بذى معنى أن نتساءل عما إذا كان عالمى وعالم الآخر يمكن أن يحتويا نفس الشئ - ليس له معنى سوى نتيجة واحدة كما يقول تايلور - هي أن فعل الوجود هنا ليس له معنى إلا إذا أضاف الواحد إليه تعديل هو أنه كذلك بالنسبةلى To Me وهنا فقط فإن من المؤكد أن المدركات أو الكيفيات أو الخواص المدركة توجد فقط للمدرِك الذي يعرفها وهو فقط المدرك لهذه الخواص (١).

---

(١) Taylor (A.E), Plato Man and his work, Metheun, London ١٩٦٣, P. ٣٣٨.

ويرى أحد المفسرين أنه في رأى بروتاجوراس فمن الممكن التفكير في أى شئ أو في الشئ الذي لا يوجد أو أى شئ ما عدا هذا الذي يجرى في خبرة الإنسان، لأن شيئا ما عداه هو الصحيح.

ويُفسرُ ذلك بمعنى أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ماعدا هذا الذي يقدمه الإدراك لنا لنعرفه لأن الفكر لا يخلق نفسه بنفسه إنه يصنع الشئ الخاص به على أنه موجود، إن فكرنا لا يعمل إلا بوسائل الخبرة والتجربة وبعيدا عنها فإننا لا نستطيع أن نحصّل على معرفة [1].

وهذاالتفسير يقرب النظرة السوفسطائية من النزعة البرجماتية تماما، فالفكر لا يعمل بمفرده ولكنه يعمل بوسائل الخبرة والتجربة كما نرى عند البراجماتيين.

وتستخدم فريمان هذا التفسير لتصل منه إلى أن الإنسان المقصود في عبارة بروتاجوراس هو الإنسان ككل - المجتمع أو الجنس - وذلك لأن المادة في طبيعتها الأساسية هي وما يبدو موجودا لكل فرد فالكل إذن يمكنه أن يعرف الواقع كما هو وخاصة في حالة التغير طالما أن الإنسان جزءا من هذا التغير وهو يوصف باعتباره المسيطر على التجربه [2].

وتضيف فريمان تأكيدا لذلك تفسيرا آخر لما قدمه أفلاطون في محاورته عن لحظة المعرفة عند بروتاجوراس فترى أن فعل التكشف أو الظهور هو جوهر وجود الشئ والمعنى المقصود لفعل الظهور أو التبدى هو أن يكون الشئ قابل للمعرفة وبالتالى فمن الممكن القول بأن الذات هي المصاحب الرئيسى والضرورى للشئ.

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٧.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٨.

فالوجود يعتمد في إدراكه على وجود مدرك فهو لا يوجِد إلا إذا وجد مدرِك له يُدرِكه أى ذات تُصاحب تكشفه وانبثاقه [١].

إن الشئ المُعطى عندما يدخل في تجربه مع شخص ما، عندما يُجرب على أساس أنه حلو أو مر أو ما شابه ذلك فإن أحدا ما يُجربه أو يتدوقه، يستسيغه أو لا يستسيغه فهو في الحقيقة حلو. لكنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان لشخص ما وهكذا. فإن الشئ المُعين يصبح معروفا من خلال تدخل ذات وهي الذات التى بالتأكيد تستيطر على التجربة Master of Experience [٢].

وتفسير سقراط لعبارة بروتاجوراس يبدأ من هذا الإحساس العام بأن المعرفة تأتينا من الحواس التى تتأثر بالعالم الخارجى والتى تُمثل وسائل معرفتنا.

ويعنى بروتاجوراس بعبارته أن ما يبدو لى حق فهو كذلك وما يبدو لى باطل فهو كذلك فهو صادق أيضا، وما يبدو للآخر حق فهو حق وليس هناك مجال لمناقشة أن كل ما يشعر به الإنسان صادق أم غير صادق فهو صادق دائما.

> فالريح تبدو لسقراط بارده وتبدو لثياتيتوس دافئة وهي كذلك لكل منهما وستظل كذلك طالما أن الإنسان مقياس كل شئ، لأن سقراط وثياتيتوس ليس لأحد منهما أى أساس يحكم به على الآخر بأنه خطأ لأن كل منهما مقياس وحيد [٣].

ويفرق سقراط في المثال الدي يعرضه عن الريح بين موضوعات الحس والموضوعات المادية. فهناك موضوعين مُحسين هما البروده بالنسبة

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٨.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٨.

(٣) أفلا طون، ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمى مطر، ص٤٧.

لسقراط والدفء بالنسبة لثياتيتوس وهناك موضوع واحد مادى هو الريح. وقد كان التساؤل هو كيف يحدث أن ينتج احساسيه من موضوع واحد ؟ كيف يكون الموضوع الواحد مثيرا الإحساسين مختلفين ؟؟

وهناك فرضين محتملين يمكن وصفهما وهما [1]:

إما أن الريح في ذاتها تكون بارده وحاره، فالواحد يدرك واحده منها والآخر يدرِك الأخرى، ويعنى هذا أننى أكون على معرفة بخاصية من الخواص بالرغم من الآخر يكون على معرفة بالأخرى، ولذا يضيف كلمة To me بالنسبة لى.

والفرض الثانى أن الريح في ذاتها لا هي بارده ولا هي دافئه والخاصيتين الدفء والبروده تمثلان شئ خارجنا ينظم مشاعرنا، مشاعرى عن البروده ومشاعر الآخرين عن الدفء.

ينتج عن هذا أن موضوعات احساساتنا الدفء والبروده لا توجد في الشئ المادى، بل توجد مستقلة ولكنها تأتى إلى الوجود عندما يحدث فعل الإدراك، وبهذا يمكن تفسير عبارة أن الريح بارده بالنسبة لى على أنها لا تعنى إنها بارده في ذاتها ولكنها بعيده عنى ولكن تعنى أنها تعطينى شعورا بالبرودة.

ويرى كورنفورد [2] أن من المحتمل أن يكون بروتاجوراس قد قال بفكرة أن الريح في ذاتها بارده ودافئه، وإذا ما تابعنا الإشارات التى يقدمها أفلاطون والتى تُشير إلى وعى أفلاطون بالجذور التاريخية للفكرة، فقد ربط بين عبارة بروتاجوراس ونظرية التفكير عند هيراقليطس وكان هيراقليطس قد قال بأن الكيفيات المتناقضة توجد معا الحار والبارد، النور والظلمه، الخير والشر، وهكذا..

---

(١) أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمى مطر، ص٤٨.

(٢) Cornford, Op. Cit., P. ٢٨.

ونُلاحظ في التراث الأيونى أن الإحساسات يمكن الثقة بها وأن الأشياء هي خليط من الكيفيات المتعارضة مفهومه من خلال الحواس. وقد وقفت المدرسة الإيلية موقفا منفردا متميزا بإنكارها لبراهين الحواس وحقيقة الضداد، ومن ثم ذهبت بأن عالم الحواس عالما وهميا.

وإذا كنا قد عرضنا من قبل أن بعض الآراء ترى أن الفلسفة السوفسطائية كانت ردا على الواحدية المتطرفة التى قال بها الإيليين فمن المحتمل أن يكون بروتاجوراس قد اعتقد أن الحار والبارد يمكن أن يوجد في الشئ دون أن يكون هناك تناقض.

ويورد كورنفورد [١] تفسيرا لسكستوس امبريقوس يرى فيه أن بروتاجوراس قد قال بأن الشئ يتضمن الأساس لكل المظاهر، ولذا فأن الشئ الذي يعتبر مستقلا يمكن أن يكون هو كل الأشياء التى تظهر لكل الناس، والناس يفهمون أشياء مختلفة في أوقات مختلفة طبقا لحالاتهم المختلفة، والواحد في الحالة الطبيعية يفهم هذه الأشياء في شكل يمكن أن يظهر لشخص عادى والإنسان في حالة غير عادية يفهم ما يمكن أن يظهر لغير العادى.

ونفس الشئ كما يقول أمبريقوس - يمكن أن يتفق مع الأوقات المختلفة للحياة لحالات النوم أو حالات اليقظة ولكل نوع من المواقف والحالات - ولذافإن الإنسان يبرهن على أنه طبقا لأقوال بروتاجوراس مقياس كل شئ أى مقياس ما يوجد.

ويرى كورنفورد في تعقيبه على ما قاله أمبريقوس[٢] Ambricus أنه إذا كان بروتاجوراس يأخذ بهذه الفكرة فإن إطلاق وصف نسبى أو ذاتى

---

(١) Cornford, Op. Cit., P. ٣٨.

(٢) Cornford, Op. Cit., P. ٣٥.

عليه يصبح من الخطورة في مجرد الفهم لأن أشياء الحس بالنسبه لديه توجد مستقلة عن أى مدرك فالحرارة والبروده معا ومع أى خاصية أخرى يمكن أن ندركها في الريح وسوف تشكل الريح في ذاتها - لأن اليونان في ذلك الوقت كانوا ينظرون إلى الكيفيات على أنها أشياء وليست خواص تحتاج إلى شئ أخر لتمتلكه أو تؤيد به.

ولذا فهو يعتقد أن البناء الذي تصبح فيه الريح في ذاتها لا دافئة ولا بارده حتى تتقابل مع مدرِك يدركها هو بناء يُوضع على يد أفلاطون نفسه يشرح فيه وجهة نظر بروتاجوراس ويعتزم أن ينسبها إلى بروتاجوراس بوصفها النظرية السرية التى علمها لأتباعه.

إن بروتاجوراس بحق ربات الإلهام أو لم يقدم للعامة مجازا
في حين علم الحقيقة لأتباعه[1].

إن هذه في رأى البعض جملة يحاول بها أفلاطون أن يوهم بأن هذا المذهب الذي ينوى شرحه وتفسيره من عمل بروتاجوراس على الرغم أن بروتاجوراس لم يكن كما نعرف له مدرسة خاصة[2].

ويبدو أن ذلك يتفق مع ما أوردناه من قبل عند ديمقريطس وخاصة وأنه قد وجد أننا لا نعرف عن طبيعة الشئ الحقيقية شئ ولكننا كل ما ندركه هو الإنطباعات الحسيه الناتجة عن تشكيل الذرات وتحركها في الفراغ، وكان أفلاطون قد ضم ديمقريطس وأمبادقليس وهيراقليطس في التعرض للمقدمات أو للمؤثرات التاريخية في فكرة الإنسان مقياس عند بروتاجوراس.

الأمر الذي جعل فريمان تشير إلى إدراك أفلاطون للمقدمات التاريخية لما سماه بروتاجوراس وجهتى النظر المتعارضتين في كل قضية

---

(١) أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمى مطر، ١٥٢ أ.

(٢) Cornford, Op. Cit., P. ٣٦

وهي النظرية التى لم يذكرها في كتاباته وقد نسب أفلاطون إلى بروتاجوراس وجهتى نظر متعارضتين بالنسبة للإحساس.

إن اكتشاف المنطق في التعارض Logi in Opposition كما ترى فريمان يؤدى إلى النتيجة التى تقول أن أساس كل شئ المادة وهي لابد أن تكون في حالة سيلان، ولقد كان ذلك في الإيحاء الموجود في ذكر سقراط علاقة بروتاجوراس بهيراقليطس وأمبادقليس وابيخارموس في فقره واحده[١].

وعند هيراقليطس نُلاحظ أن وجود المتناقضات يحتوى على نفس الموضوع فقد قاده مفهومه عن الكلمة أو العقل Logos الآلهي إلى النتيجة القائلة أن ما يبدو بشكل عام للكل هو ما يمكن الاعتقاد فيه لأنه يدرك بواسطة العقل الكلى والإلهي وما يبدو للناس بشكل كلى يكون صادقا لأنهم محكومين بالعقل الإلهي.

ومن هذا المنطلق يمكن التوصل إلى النتيجة التى تقول أنه إذا كان العقل موجود بشكل ما في أذهاننا Is animate in our minds مثبوث في عقولنا[٢].

وبسبب وجودها على هذا الشكل. فلابد لنا جميعا أن ندرك بشكل عقلى على نفس الشاكله وحيث يكون الإدراك فإن اللوجوس هو الذي يتحدث ويحكم ونحن في هذه الحالة فقط في حضور الحقيقة. وبالتالى فإن الفشل في الإدراك العقلى بنفس الشكل هو برهان على:

إما أن اللوجوس غير موجود أو أنه لا يكشف عن نفسه أو أن الحقيقة سواء بشكلها النظرى أو العملى غير موجوده[٣].

ويُلاحظ الباحث – أنه وإن كان كلام هيراقليطس يمكن وضعه في

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٧.

(٢) Freeman, Op. Cit., P. ٤٨.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٣٠.

تفسيرات مختلفة، لأنه يمكن القول مثلا بأن صراع الضداد يتكشف عن الوحدة التى هي العقل أو اللوجوس، وهذا ما فهمته فريمان كما يوصى تفسيرها، فأشارت إلى أن بروتاجوراس قد أخذ من هيراقليطس المشكلة فقط وهذا معناه أنه قد أخذ أخذ من مذهب هيراقليطس بالقول بالصيرورة والصراع بين الأضداد لأنه يرى أن الشئ كما يبدو لى هو كما هو، وكما يبدو للآخر فهو كذلك أى أنه يحمل الضدين معا، فهو كما يبدو ترك الوحدة التى تتكشف من خلال التناقضات والتى يفهمها العقل لكى يأخذ ما يتفق مع نزعته المادية الحسية من أن يتراءئ للفرد باعتباره عقلا حسيا فهو كذلك، فهو يؤكد إذن أنه ليس هناك ما هو بذاته ولا في ذاته.

ويشير أحد الدارسين[١] إلى نسبية بروتاجوراس بأن بروتاجوراس الذي تحدث عنه أفلاطون لم يكن يعتقد أن كل حكم صادق. ولكن بشكل مختلف فإن أى حكم صادق بالنسبة للشخص الذي يحكم وهذا الاختلاف هام وحيوى لأنه يبدأ من نقطة نسبية مؤداها أن كل حكم صادق بالنسبة لمن يصدره.

وهذا معناه أن مذهب الإنسان مقياس عند بروتاجوراس زائف بالنسبة لخصوم بروتاجوراس ولكن ليس بروتاجوراس نفسه.

وينتج عن هذا أن نسبيته لا تظهر وكأنها تدحض نفسها، فموضوعه القائل بأن كل حكم صادق بالنسبة للشخص الذي يحكم ليس معناه أن يعتقد هو بما يعتقد فيه أى شخص أنه صادق بالنسبة لنفسه تماما كما يبدو ذلك بالنسبة للشخص الذي يعتقد ذلك، وذلك لا يتطلب منه أن يوافق على الحقيقة التى يعتقد فيها خصومه على أنه خاطئ، أو كما يعتقد ذلك بصفة عامة.

---

(١) Burnyeat (N.F), Protagoras and Self-refutation Plato's Theatitus (in philosophical review janyary, ١٩٧٦,) P. ١٨٧.

ويرى بيرنيات M.F. Burnyeat أن المناقشة كما تبدو في نص أفلاطون ignoratio elenchi وتبدأ من نقطة بدء ذاتية وهيّ ما لم يتمسك به بروتاجوراس وعاد إلى الموقف النسبى مؤجلا النتيجة التى تبدو ضاره وهي أن مذهب الإنسان مقياس خاطئ بالنسبة لخصوم بروتاجوراس(١).

برجماتيه بروتاجوراس:

وكما رأينا فان أفلاطون وكذا أرسطو يقدمان تفسيرهما لمذهب بروتاجوراس باعتباره مذهبا فرديا فالفرد هو المقياس ويؤكد سقراط فى ثياتيتوس بأن بروتاجوراس يؤكد على عدم وجود مستويات عامة وثابتة ومطلقة بل أن كل شئ نسبى.

فالوجود أو الحقيقة في لحظة الإدراك صادق . فالإحساس مُرتبط بالحالة اللحظية التى يعيشها الفرد، لذافما أراه أنا حق فهو حق وما يراه غيرى باطل فهو كذلك وكلانا على صواب.

ولكن هذا من شأنه أن يخلق اضطرابا فكريا ونزاعا عمليا لأنه إذا كان الأمر كذلك . وكل واحد يرى أن ما يعتقد فيه فهو صحيح وما يراه صادق وما يؤمن به فهو حق ، فإننا نكون أمام حقائق ومعتقدات لا حصر لها ولا نهاية لها وخاصة أنه ليس لدى أحد أى مبرر لكى يخطئ الآخر ويزعم أن فكرته أصدق أو اعتقاده أكثرصحة أو أن رؤيته أكثر صوابا.

فإنكار وجود عالم موضوعى ومشترك للجميع يصل بنا إلى تقدير نتيجة هامة هي أن لكل منا عالمه الخاص. وهذه النتيجة لابد أن تطرح سؤلا هاما حول هذه النسبية المنسوبة إلى بروتاجوراس وبالتالي للسوفسطائية ألا تؤدى إلى فوضى في العمل والسلوك ؟

---

(١) . Burnyeat (N.F), Op. Cit., P. ١٨٩.

كيف يُحدد الإنسان الأهداف الخاصة التى يمكن أن يسترشد بها ؟

ولقد كانت هذه التساؤلات هي السبب الأول لكى يُهاجم سقراط هذا المعلم الذي يدعى تعليم الآخرين لأنه ما الفائدة من التعليم الذي[1] يدعى السوفسطائيين القيام به إذا لم تكن هناك أفكار موضوعية ومقاييس ثابته ؟؟

ما هو الفرق بين فكرة وأخرى؟ هل فرق في كيف الإنطباعات ؟ أم في كمها ؟؟ وعلى أى أساس يدعى البعض القدرة على تعليم الآخرين؟؟؟

لقد كان التساؤل الذي طرحه سقراط على صديقه في المحاوره المعنونه بإسم بروتاجوراس، ماذا ستأخذ من بروتاجوراس ؟

وكان سؤاله لبروتاجوراس نفسه حين قابله ماذا يستفيد من يجئ اليك يا بروتاجوراس[2].

ولقد كانت الإيحاءات الموجودة في ذلك هو محاولة سقراط كشف هذه الحكمة التى يدعى ملكيتها ما هي ؟ لأنه إذا كان ما يراه الفرد صادقا بالنسبة إليه وما يراه الآخر صادقا كذلك وكل منهما لا يستطيع أن يخطئ أو يشك في صدق معرفة الآخر، فما هي القدرة التى لدى السوفسطائى والتى يدعيها إلى حد أن يعلم الآخرين ما يسميه الحكمه ؟؟ كيف يدعى السوفسطائى لنفسه القدرة على الحكم وعلى أن يكون أحكم من الآخرين ثم المقدرة على تعليمهم؟؟؟

إن بروتاجوراس ردا على تساؤل سقراط يتجه بنا إلى الجانب العملى البرجماتى من نظريته ولذا فهو لا ينكر وجود الحكمه والحكماء ويرى أنهم هم المتميزين بين الناس وفي رأيه أن الحكيم هو الذي يستطيع أن يغير من

---

(١) Theaet, ١٦٣b - ١٦٦b.

(٢) Plato, Brot, ٣١٢a.

الأشياء بالنسبة لنا بحيث يجعل من الأشياء السيئة التى تظهر لنا سيئة تتحول إلى حسنة ومثال ذلك أن الطعام يكون في فم المريض مُرا في حين أنه يبدو للسليم حلوا ولا يجوز أن نصف أحدهما بأنه خاطئ، أو أن أحدهما أحكم من الآخر، كما أنه لا يجوز أن نتهم المريض بالجهل أو نسلم بأن السليم حكيم لأنه يعنى غير ما يعنيه المريض(١).

إن ما ينبغى أن نفعله في التربية هو إبدال حال بحال أخرى تكون أصلح منها ؟؟ وهذا ما يقوم به الطبيب والسوفسطائى كل منهما بوسائله فالطبيب بأدويته والسوفسطائى بأقواله.

ويُفسرُ بروتاجوراس ذلك بأن الرأى وهو ما ننفعل به وكل ما ننفعل به هو صحيح والميل المُنحرف يولد آراء من نفس طبيعته والميول الحسنه تحدث الآراء التى تتناسب معها وقد يصفُها البعض عن جهل بأنها أكثر حقيقة من غيرها في حين أنها ليست بأكثر حقيقة أو يقيننا وإن كانت أكثر قيمة.

إن بروتاجوراس يعتقد أنه لا يمكن التفكير في الشئ الذي لا يوجد أو أى شئ ماعدا هذا الذي يجرى في تجربة الواحد الإنسان الفرد لأن شيئا ماعدا هذا هو الصحيح(٢).

وقد فسر البعض كلام بروتاجوراس على أساس أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ماعدا هذا الذي يقدمه الإدراك لنا لنعرفه لأن الفكر لا يخلق نفسه بنفسه فهو يصنع الشئ الخاص به على أنه موجود، وفكرنا لا يعمل إلا بوسائل الخبره أو التجربه وبعيدا عنها فإننا لا نستطيع أن نحصل على

---

(١) Theaet, ١٦٦e.

(٢) Theaet, ١٦٤a.

معرفة وبدون الإدراكات فإنها تصبح خاوية[1].

والحكيم في نظر بروتاجوراس من يستبدل الضار من الأفعال بالنافع في حقيقته ومظهره ولنفس السبب يكون القادر على أن يقدم لتلاميذه تربه خصبة مفيده ويستحق أجرا كبيرا[2].

يقول:

> الحكماء نجدهم بين المزارعين إذا تعلق الأمر بالنبات والأخيار من الخُطباء يقدمون للدول الآراء الحسنه بدلا من السيئة ويكسونها بأبهي الحُلل فكل ما يبدو حسنا وجميلا للمدينة يبدو كذلك طالما هي تشرعه.

يقول رسل[3] تفسيرا لكلام بروتاجوراس إن أفلاطون في محاوره ثياتيتوس يقترح تفسيرا لمذهب بروتاجوراس أن تكون فكرة أفضل من فكرة على الرغم من أنه ليس هناك فكرة أصدق من الأخرى.

مثال ذلك: إنه لو كان شخص مصاب باليرقان فإن كل شئ يبدو في عينيه أصفر ولا معنى لقولنا أن الأشياء في حقيقها ليست صفراء إلا أن نقول أنها تبدو كذلك بهذا اللون أو ذاك للشخص وهو معاف - ويمكن القول أنه لما كانت الصحة أفضل من المرض ففكرة الشخص وهو سليم الصحة أفضل من فكرته مع المرض.

فالحكماء إذن عند بروتاجوراس ترتبط بالنفع والفائدة فهناك أفكار أكثر فائدة ونفعا من غيرها، وما يبدو للفرد خيرا فهو خير ولكنه في نظر الحكيم أو الخبير Expert قد يكون غير ذلك ومهمته هي تعديل الآراء أو

---

(1) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٨.

(2) Theaet, ١٦٣b.

(3) برترند رسل، المرجع السابق، ص١٩١.

الأفكار الخاطئة باستبدالها بأفكار حسنة مفيده تكون أكثر صحة.

فالحكيم بمعنى السوفسطائى[١] يصبح مرادفا للخبير في المهن المختلفة أو للطبيب كما نرى في كلام بروتاجوراس ومهنته هي تغيير الحالة العقلية من المرض الى الصحة. وهكذا تصبح معتقداتنا وأفكارنا وأحكامنا أكثر صحة وفائدة وليس أكثر صدقا.

كيف يكون ذلك ؟

ما هو معيار الفائدة ؟ ما هو المقياس الذي نقيس به الفكرة المفيدة ؟

لعلنا إذا واصلنا السير مع بروتاجوراس قد نقف عند هذا المقياس.

> إن المعلم أو المربى لا يستطيع أن يستبدل الآراء الموجوده بآراء أصدق منها ولكن بآراء أكثر صحة وأفضل أى آراء أكثر نفعا[٢].

فمثلا الطبيب في حالة مريض اليرقان لا يستطيع أن يستبدل آراء المريض بآراء أكثر صدقا لأن حالته تغمرها الحالة العامة الجسدية الصحية الراهنة، ولكنه يستدعى لتغيير هذه الحالة لأن المتفق عليه أن الإدراكات في الحالة الصحية أفضل، بمعنى أنها تنتج لذه أكثر أو فائدة أكثر.

وشبيه بموقف الطبيب موقف السوفسطائى أو المعلم فعمله هو تغيير الحالة العقلية من الحالة المرضية إلى الحالة السوية حتى تصبح أفكارنا ومعتقداتنا ووجهات نظرنا أكثر صحة، هذا على الرغم من أنها قد تكون ليست أكثر صدقا[٣].

---

(١) Cornford, Op. Cit., P. ٤١.

(٢) ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمى مطر، ١٦٢ ب.

(٣) Theaet, ١٦٧b.

ولكن أكثر صحة وفائدة قد ترك غامضا فيما بين أيدينا من نصوص أو أن بروتاجوراس لم يُشر إليه إشارة مباشرة ولكننا يمكتنا أن نرى هذا من خلال حديثه في محاورة بروتاجوراس وثياتيتوس وهما المحاورتين الرئيسيتين اللتين يمكن الاعتماد عليهما في استخلاص مذهب بروتاجوراس.

فقد واجه كورنفورد هذه المشكلة وأشار بغموض التعبير الذي استخدمه بروتاجوراس ولكنه رأى أن التفسير الممكن لذلك هو أن الأفكار الصحيحة والمفيدة لا تكون إلا باعتبار الأغلبية على أساس أن هذه الأغلبية هي المقياس للأقلية.

وقد لاحظ سقراط ذلك وعلى لسانه قدم أفلاطون نقده اللاذع حين ذهب إلى إن الأغلبية إذا كانت المقياس ورفضت موقف بروتاجوراس فإن بروتاجوراس حينئذ يقع في تناقض[١].

وينحاز تايلور[٢] إلى الرأى الذي يجعل من بروتاجوراس برجماتيا ويفسر عبارته بشكل اجتماعى عملي فيرى أن ما يعتقده الفرد ويمارسه بشكل فعلى هو معتقد صحيح مثله مثل كل المعتقدات الأخرى، بعض طرق التفكير تُعد أفضل من غيرها – وذلك يتفق مع أن الطريق المفيد للإدراك والتفكير هو الذي يتفق مع إدراك وتفكير البيئة الإجتماعية التى يعيش فيها الإنسان حيث أن هذا الاتفاق بين الفرد وبيئته هو الذي يجعل الفعل ممكنا[٣].

وهذا يعنى أن تايلور يفسر منطق بروتاجوراس على اساس أن الفرد لابد أن يتكيف مع البيئة الاجتماعية المحيطه به، على أساس أن ما يراه مجموع الآخرين أو الأفراد هو ما يمكن أن يُمثل حقيقة الشئ على أساس أن

---

(١) Cornford, Op. Cit., P. ٤٨.

(٢) Taylor (A.E) Op. Cit., P. ٣٣٣.

(٣) Taylor (A.E) Op. Cit., P. ٣٣٣.

كل واحد يرى مظهر مختلف، وهذا ما سبق أن اشرنا إليه من خلال تناول المقدمات التاريخية لفكرة بروتاجوراس يربطها بمقولة التغير الكامل عند هيراقليطس والإدراك الحسى عند ديمقريطس.

فالتمركز في الذات والوحده الخاصة بالفرد بمعنى أن يكون مركزا حول إدراكاته ومعتقداته يضعه في مستوى الإنسان الشاذ ويجعل التعاون بينه وبين الآخرين مستحيلا.

ولذا فمعنى العبارة التي يقولها بروتاجوراس - في رأى تايلور - انه على الرغم من فكرة العام - أى وجود عالم عام - هي محض خيال لكنه الخيال اللازم والضرورى من أجل الحياة[١].

لذا فإن عبارات بروتاجوراس المختلفة والتي تجئ على لسانه في المحاوره المعنونه باسمه تأتي برهانا على فهم تايلور فالفرد عليه أن يأخذ بما يسير في المجتمع من نظم وتقاليد وعادات وقوانين باعتبارها صحيحة لهذا المجتمع طالما ظل يأخذ بها، ويبدو أن معنى أن تكون الأفكار أو فائدة معناها اتفاقها مع القوانين التى يأخذ بها المجتمع لأن المجتمع في هذه الحالة هو الذي يوفر للفرد أكبر قدر ممكن من المنافع والمتع والملذات التى يرغب فيها الفرد - طالما أن الخروج على هذه القوانين والعادات قد يُعيد الفرد إلى حالته الشاذه - وهي نفسها القوانين التى تُساعد على تقدم الأفراد إلى الحالة الإنسانية والمدنية في سبيل التطور إلى الأفضل وهذه النظرة النفعية والمرتبطة بالنسبية نجد لها آثار كثيرة عند السوفسطائيين الآخرين غير بروتاجوراس وجورجياس والذين وضعا الأسس النظرية للنزعه وعلى سبيل المثال.

---

(١) Taylor (A.E) Op. Cit., P.٣٣٤.

بروديقوس[1]:

تظهر نزعة بروديقوس النفعية في نظرته للفضيلة والتى عبر عنها باسطورة هرقل والتى وردت على لسانه وذكرها إكسينوفون في مذكراته[2].

وملخص القصة أنه عندما كان هرقل يتقدم من سن الصبا إلى سن الرجولة أى الفترة التى يبدأ الشباب فيها اختيار حياتهم إما بالسير إلى الخير أو في طريق الشر إتجه هرقل إلى مكان منعزل وجلس مستغرقا في حيرة بين أن يختار أحد الطريقين وإذا بامرأتين تتقدمان نحوه تمثل إحدهما الفضيلة والأخرى الرذيله وعرضت عليه المرأة التى تمثل الرذيلة صورا من حياة الترف والعبث بينما عرضت الأخرى - الفضيلة صورة من حياة الجد والتعب وعلى الرغم من إغراءات الرذيلة فقد اختار هرقل حياة الفضيلة[3].

والفضيلة تبين أن الطبيعة لا تُعطى شيئا للإنسان دون كدح وجهد فإذا كنت ترغب في التمتع بعطف الآلهة فعليك بعبادتها، وإذا كنت ترغب في اكتساب الأصدقاء فعليك بخدمتهم، وإذا كنت تريد الحصول على إعجاب جميع اليونانيين فعليك أن تكون صاحب فضل على كل اليونان، وإذا كنت قلقا من جهة نحو الأرض فعليك بفلاحة الأرض، وإذا كنت تعتقد أنه يمكن أن تثرى من قطعان الماشيه فعليك بالاعتناء بها، وإذا كنت ترغب في أن تزيد من وسائل الحرب وتضمن حرية أصدقاءك وتقهر أعداءك فعليك أن تتعلم فنون الحرب[4].

---

(١) بروديقوس من اتباع بروتاجوراس، وكان يدين بارائه ويدعوا إلى القول بنسبية الأشياء وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا وهو الدليل الوحيد على وجودها وعدمها.

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص١١٦.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٤) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٢٥٦.

ومن المُلاحظ في هذه القصة أن بروديقوس يجعل الفضيلة تُعيد على أنها لا تخدع ولكنها ستعرض الأمور كما هي في حقيقتها وكما صاغتها الآلهة أى الطبيعة.

ويعتقد د. الأهوانى[1] أن مغزى القصة متضمن في أن الحياة النافعة تقوم على العمل لا على طلب الملذات وفي ذلك خير الفرد وصلاح المدن وإن المرء ينبغى أن يؤثر الخير على الشر.

وتتفق وجهة نظر د. أميرة مطر[2] مع النظره السابقة على أساس أن السطورة رمز يصور به بروديقوس الطبيعة الإنسانية التى يتنازعها الخير والشر ولكنها تهتدى بفطرتها السليمة أى بالطبيعة إلى مثل هذا الاختيار وعلى ذلك تكون الطبيعة هي التى تهدى إلى الفضيلة وإلى الخير لأن هرقل في عزلته يمثل الإنسان في حالته الفطرية وتمثل أخلاقه أخلاق الفطرة والطبيعة.

وتعتقد كاثلين فريمان أن بروديقوس كان يقصد الصعوبة المتضمنة في أن يصبح الإنسان فاضلا والتى تبزغ من ضرورة أخذ قرار عن ماذا يمكن الحصول عليه من وسائل المعرفة بالفضيلة وهذا الدافع مهم جدا للشخصية الإنسانية وكان بروديقوس يقصد بهذا الشكل الذي صاغ فيه الأسطورة معنا آخر غير معنى القوة فالفضيلة التى تقبل التعليم شيئا لابد أن يكون ذا وحده ولذا فمن الممكن النظر إليها باعتبارها مقولة عالمية من خلال العمل الذي يجعل جميع التجاري ساره. فأريتى الفضيلة تُظهر نفسها وكأنها تُعطى نفعا خاصا لكل التجارب فهي تعيش مع الآلهة وتعيش مع اناس أفاضل وليس هناك عملا نبيلا لا من الناس ولا من الآلهة يتم دون موافقتها

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص٩٥.

(٢) أميرة حلمة مطر، المرجع السابق، ص٩٤.

فهي الشريك المُحب للذين يعملون والحارس الأمين لمنازل الأساتذة والمساعد العنيف للعبيد، وأفضل المشاركين في أعمال السلام وحليف في أعمال الحرب وتابع كامل للصداقة(١).

وقد امتدت هذه النظره العملية والنفعية عند بروديقوس ظهرت في بحثا عن أصل نشأة فكرة الآلوهية عند الإنسان وتطورها، فقد اشار إلى أن الإنسان أله الأشياء الطبيعية التى يستفيد منها واعتقد أن هذه الموضوعات تُمارس تأثيرا أكثر دواما ونفعا في الحياة الإنسانية ولذا تجد الاحترام والتبجيل، فقد عبد الأسلاف الشمس والقمر والأنهار والينابيع وكل شئ نافع، وأشار إلى أن قدماء المصريين قد عبدوا نهر النيلوعدوه إلَها وسمى القُدماء الخير ديمتير، والخمر يونيسيوس، والماء بوزايدون، والنار هنيايستوس، وكذلك ما هو نافع للإنسان، وأضاف بروديقوس إلى هذه القائمة بعض منتجات الحقول وتراءئ له أن سائر العبادات والأسرار تتصل بالزراعة وما فيها من منافع ولهذا نشأت الآلوهية عند إستقرار الإنسان في الأرض وتعلم الزراعة(٢).

وقد جعلت هذه النظرية بروديقوس يصل إلى رأى مؤداه أن الأدعية والصلوات والقرابين إن هي إلا مظاهر سطحية كاذبه وأنها أعمال يشوبها طابع النفاق(٣).

ولكن جومبرز يشير إلى أن هذا النقد الذي يثيره بروديقوس في كتابه عن الآلهه يتناول المعتقد الشعبى ولم يكن يعتزم به تعريه الكون مما يحتويه من الوهية(٤).

---

(١) Freeman(Kath), Op. Cit., ٢١٨ - ٢٢٠.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص٩٥، وانظر، محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص٧٥.

(٣) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص٧٦.

(٤) Comperz, Op. Cit., P. ٤٢٥.

وانظر :

Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٢٢٢.

انطيفون:

وقد أدى الاتجاه الحسى التجريبى والذي ساد لدى السوفسطائية إلى اتجاهات أخرى عملية تقوم على الفصل بين الطبيعة والعقل والاحتكام إلى منطق الطبيعة الأمر الذي أدى إلى ظهور نزعة إنسانية تدعو للمساواه بين الناس ومن أشهر المنادين بهذا الإتجاه أنطيفون.

ففى كتابه الحقيقة بدأ أنطيفون بنظرية المدرسة الإيلية من أن جميع الأشياء واحد وأن الأشياء الكثيرة ليس لها وجود حقيقى فهو يفصل بين عالم الحس وعالم الحقيقة، والحقيقة عنده هي المادة لا الصورة، مثال ذلك السرير الخشبى يتركب من مادة هي الخشب ومن صورة هي الهيئة التى عليها يكون السرير. وأنطيفون يرى أن الحقيقة موجوده في المادة فقط ويبرهن على ذلك بأنك إذا غرست سريرا في الأرض وتصورت أنه ينمو كما تنمو الشجرة فلن ينموا سريرا بل خشبا فالخشب هو الحقيقة أكثر من صورته العرضية مادامت الطبيعة الخشبية باقيه والصورة تزول وتختفى[١].

وإذا كانت الحقيقة كما يُشير د. أهوانى عند أنطيفون المادة فلابد أن ذلك يتوافق مع ما يُشير إليهبروتاجوراس من الإدراك الحسى هو الإدراك الوحيد المستطاع وأن الأشياء تصبح حقيقية من خلال خبراتنا الحسية والإدراكية[٢].

ومن هنا انطلق انطيفون لكى يُفسح مجالا كبيرا في كتاباته لقوانين الطبيعة وفي الفصل بين الطبيعة والقوانين الوضعية باعتبار أن هذه القوانين الطبيعية هي التى يجب أن يتبعها الأفراد[٣].

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص٢٩٣.

(٢) Plato, Theaet, ١٦٥b.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص٢٩٤.

يقول في كتابه الحقيقة:

العدالة هي عدم اعتداء المواطن على شرائع المدينة التى يعيش فيها، فإذا كان الأمر كذلك فافضل سبيل يسلكه المرء موافقا للعدالة أن يخضع لنواميس المدينة في حضرة الناس، وأن يخضع لأوامر الطبيعة إذا كان بينه وبين نفسه لا يشهده أحد، ذلك لأن الشرائع مكتسبه طارئه وقوانين الطبيعة لا غنى عنها موروثة، ولأن الشرائع تُفرض بالرضا لا بالنمو الطبيعى، والأمر في القوانين الطبيعية بالعكس، فإذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها.

وليس الأمر كذلك في قوانين الطبيعة لأنه إذا خالفها فلن يخِفَّ شرها حين يتخفي من الناس ولن يزيد إذا رآه جميع الناس وذلك لأن الضرر الذي يصيب لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال[١].

إن نواهي الشرع ليست أوفق للطبيعة وأقرب اليها من الأوامر التى تحث الناس عليها، والدليل على ذلك أن الحياة والموت طبيعيان وتكتسب الحياة من الأمور النافعة للناس وتجلب الموت من الأمور الضارة[٢].

ويضع باركر أنطيفون من بين الذين يقولون بمذهب المنفعة مفسرا عبارته على أساس أنه بالطبيعة يرغب الناس في الحياة وعلى ذلك فالطبيعة يرغبون في الأشياء النافعة للحياة والأشياء التى تجلب اللذه هي أشياء نافعة

---

(١) أحمد فؤاد الاهوانى، المرجع السابق، ص٢٩٤.

(٢) Barker, (E.) Op. Cit., P. ٩٦.

للحياه، فبالطبيعة يُطلب الأشياء التى تجلب اللذه ولكن الطبيعى هو الحقيقى ولذلك فإن اللذه إذ هي نافعة بالطبيعة لأنها تنفع الحياة التى هي مرغوب فيها بالطبيعة فهي نافعة للحياة[1].

على أن القانون في نظر أنطيفون لا يسلك هذا الطريق فهو يعتبر أن بعض الأشياء نافعة وبعضها ضار على الرغم من أنها بالطبيعة أو بالحقيقة نافعة وكما يقول أنطيفون:

> لكن الأمور النافعة بالطبيعة في نظر الشرائع قيود على الطبيعة والأمور النافعة بالطبيعة حره فالأشياء التى تؤلم لا تفيد الطبيعة عند النظر الصائب أكثر من الأشياء التى تجلب اللذه وكذلك التى تؤدى إلى الفرح ليست أكثر من التى تُفضى إلى الحزن، وذلك لأن الشياء المقيدة هي التى لا يجب أن تجلب الضرر بل النفع[2].

فأنطيفون كما يبدو من النص يرى أن النظر الصائب يجعل الأمور متساوية، أى أننا إذا نظرنا إلى الأشياء بشكل عقلى تبدت لنا الأمور على درجة واحدة فلا فرق بين ما يجعلنا نفرح أو ما يجعلنا نحزن، أى أن القانون وهو نتاج العقل البشرى يُقيد الأمور فلا تتميز على الرغم من أن هذه الأمور الطبيعية حره ونافعة.

وكما يشير باركر فمثلا القانون يمنع السرقة مع أن السرقة[3] نافعة لأنها تساعد المرء على الحياة، كذلك فإن القانون يعتبر بعض الأشياء نافعة لأنها تساعد المرء وهي في الحقيقة غير نافعة. فالقوانين تجعل الحياه كئيبه

---

(١) Barker (E.) Op. Cit., P. ٩٧.

(٢) Barker (E.), Op. Cit., P. ٩٧.

(٣) Barker (E.) Op. Cit., P. ٩٧.

فقيره ،فهي تمنعنا من أن نعتدى على الآخرين وعلى الأكثر تسمح لنا أن نُدافع عن أنفسنا من تعدياتهم، إنها تمنعنا من أن نفعل الشر مع أبائنا على الرغم من أنهم يفعلون الشر بنا بل نقابلهم بالخير.

والسبب في ذلك هو أن أنطيفون يرى أن أحكام الطبيعة فطرية وأن أحكام القوانين موضوعه مصنوعة، فأحكام القوانين تنشأ بالإتفاق لا بالطبيعة بينما الأمر على العكس من ذلك لقوانين الطبيعة[1].

وقادت هذه النظره التى تُميز بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل أنطيفون إلى الدعوه إلى المساواه بين الناس والتخلى عن العنصرية التى كانت سائدة عند اليونان والتفرقة بينسيد وعبد وأصل كريم وأصل وضيع، بين اليونان والبرابره فيقول:

> إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم، أما الذين لم ينشأو من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين مادامت الطبيعة قد حبت جميع الناس بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء كانوا يونانيين أم برابره، وفي مقدور الناس جميعا ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحدنا بأى مزيه من هذه القوى الطبيعية اغريقيا كان أم بربريا، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الأنف وكلنا نتناول الطعام باليد[2].

وإن كان هناك من يشكك في أن هذه الدعوة تمتد إلى غير اليونانيين فقد ظل اليونان ينظرون للشعوب الأخرى على أساس أنها شعوب بربرية

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص٢٩٤.

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص٢٩٥.

مختلفة عنهم في التطور والحضارة والفكر[1].

والناحية العملية تظهر عند هيبياس في التفرقة بين الطَبيعة والعُرف في الأخلاق فهو يدعو إلى العودة إلى الطبيعة باعتبارها ضد العُرف أو القوانين ويقول:

> إنى افترض أنكم أقرباء ورفقاء ومواطنين بالطبيعة لا بالقانون، لأنه بالطبيعة يكون الشبيه قريبا للشبيه أما القانون فهو مُستبد بالناس يكرها على أمور كثيره ضد الطبيعة[2].

وتشير د. أميره حلمى مطر[3] إلى أن هيبياس يسير فىنفس الإتجاه الذي سار غيه أنطيفون حتى يصل إلى القمة، فهو يؤكد الفكرة الرئيسية التى كانت توجه الفلسفة الطبيعية الأيونية أن تعتمد دراسته للأخلاق والسياسة على معرفتة بطبيعة الكون والأشياء فالطبيعة هي التى يجب أن تُحدد معايير السلوك الإنسانى.

وما ورد عن هيبياس في مذكرات زينوفون[4] يؤكد نزعته الطبيعية والحديث الذي دار بينه وبين سقراط في هيبياس[5] الأصغر يؤكد موافقته على أن هناك قوانين غير مكتوبة ليست من وضع البشر ولكنها من وضع الآلهة أو هي بالطبيعة ويأخذ بها البشر في كل مكان.

ويعتقد جثرى أن القوانين غير المكتوبة عند هيبياس هي القوانين التى تُلاحظ في كل بلد وقد وضعت عن طريق الآلهة وأولها القوانين التى

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٢٥٧.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٣٢ .

(٣) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٣٢.

(٤) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص٢٩٥.

(٥) Plato, lesser Hipias, ٣٦٦ b.

تدعو إلى عبادة الآلهة وأولها القوانين التى تدعو إلى عبادة الآلهة واحترام الوالدين(١).

وهيبياس يعتقد أن القانون الوضعى يُناقض في تشريعاته مطالب الطبيعة البشرية ويشبهه بالدكتاتور أو الطاغية المُستبد ومعنى ذلك أنه يرى أنه في القانون جانب العنف والبطش الذي يفرض إرادته قسرا على الطبيعة فتُحس الطبيعة بضغط لأنها لا تجد فيه ما يُلبى نداءها وما يُساير منطقها ولذا يرى أن القانون الطبيعى الذهبى هو إلهي يجب أن يُتخذ كمقياس ليُصحَحَ على ضوئه القانون الوضعى الذي هو بشرى(٢).

وهذه النظره إلى القانون الوضعى والقانون الطبيعى دعت هيبياس ينظر إلى حدود أبعد من حدود دويلات المدينة الإغريقية ويتطلع إلى مجتمع أسمى عالمى يضم بين جنبيه جميع البشر كمواطنين لأمة واحده وهي فكرة المواطن العالمى أو القومية العالمية التى بدأ الإحساس بها يظهر في ذلك الوقت(٣).

فقد يمكن القول بأن هيبياس قد دعا إلى تحرير العبد من سلطان سيده وإلى مساواة اليونانى والبربرى، وإلى ضم جميع البشر في رابطهة أخويه واحده وقد رأى أن الطبيعة هي الكفيل بتحقيق هذه القيم الأخلاقية أما القانون الوضعى فهو على العكس من ذلك يعامل البشر في قسوه وعنف تُطيح بهذه القيم(٤).

ويقال أن هيبياس كان يعلم الإكتفاء الذاتى كهدف أخلاقى ومثال ذلك أنه كان يُفاخر بأن كل ما يلبسه ويرتديه ويتحلى به من صُنع يديه كما يُشير

---

(١) Guthrie, Op. Cit., P. ١١٩.
(٢) Barker (E.) Op. Cit., P. ٢٥٧.
(٣) Zeller (E.) Op. Cit., P. ٨٦.
(٤) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص٢٩٧.

أفلاطون[1]. ولكن لم يكن معنى هذه الدعوه إلى أن يتحرر الإنسان من الحاجات فلم يكن هيبياس يقصد ذلك بل كان يقصد الدعوه إلى الكفاح لمحاولة الإنسان أن يستقل في حاجاته عن الآخرين وذلك بأن يضع بنفسه كل ما يحتاج إليه[2].

إذن يتضح مما سبق أن السوفسطائيين قد نظروا إلى الحقيقة على أنها نسبية ومتغيره، فما يراه الإنسان حق فهو حق بالنسبة له وما يراه غير ذلك فهو كذلك، وقد يرى الإنسان الشئ حقا في وقت وقد لا يراه كذلك في وقت آخر.

وذلك من مُنطلق أن الإدراك الحسى هو الإدراك الوحيد المُتاح للإنسان كما يشير بروتاجوراس وفي هذا الإدراك يتغير الشئ من شخص لشخص ويتغير من وقت لآخر لأن الطبيعة متغيره على الدوام.

ولكن السوفسطائيين اتجهوا اتجاها نفعيا في فلسفتهم بالقول بأن هناك فكرة أفضل من فكرة فقد ارتبطت الفكرة بمنفعتها وفائدتها. وعلى الرغم من أن هذا المعنى غير واضح تماما عند بروتاجوراس إلا أنه يبدو – كما يظن الباحث – أنه يعنى الفكرة التى تكون أكثر نفعا وتجلب إشباعا أكثر للفرد، على أن يكون ذلك متفقا مع ما يراه الأغلبية من الناس.

وان كان هناك جانب تجريبى قد أشار إليه بروتاجوراس حين أشار أن الفكرة الأفضل هي فكرة الطبيب والمزارع إذا كان الأمر يختص بالطب أو الزراعة.

وهكذا فإن الفلسفة الفردية النفعية التى وصفها السوفسطائيين تحاول إيجاد جانب اجتماعى في القول بالتكيف مع البيئة أو المجتمع أو ما يقوله الأغلبية.

الواضح في هذه الفلسفة أنها قد قلبت الأمر الذي ساد في الفلسفات

---

(1) Plato, lesser Hippias, ٣٦٨ c.

(2) Zeller (E.) Op. Cit., P. ٨٥.

السابقة عليها، فبعد أن كان الإنسان يجتذب معرفته من خلال الطبيعة فقد أصبح ينظر إلى الأشياء من خلال ذاته، الأمر الذي أكدته الفلسفة أو النزعة السوفسطائية بالمقولة الشهيرة الإنسان مقياس فهي تنظر إلى الإنسان باعتباره في مواجهة مع الطبيعة، ولذا فإن كل ما يُدرِكه الإنسان فهو حقيقى وما يغيبُ عن إدراكه فهو غير حقيقى فهو المقياس لكل حقيقة من شأنها أن تساعده على السيطرة على البيئة وتغييرها لصالحه ولحسابه الخاص.

تأثير السوفسطائية:

لقد أثار السوفسطائيون الشك في كل القيم وكل معرفة ويشير زيللر إلى أنهم قد أثاروا المشاكل بشكل أكثر مما قدموه من حلول فأصبحت الحاجة ماسه لإثبات إمكانية قيام العلم وإمكان وجود للمعرفة مستقل عن أفكار الإنسان غير المألوفة وإمكان الوقوف على مبادئ ثابتة في أعماق طبيعة الإنسان نفسه. فنقد السوفسطائيون للمعرفة دفع إلى البحث في هذا المجال وإلى الحاجة إلى وضع نظرية في المعرفة.

وقد كان ذلك من جراء نظرتهم إلى الإنسان أو النفس البشرية باعتبارها مجموعة حواس تخضع للتغير والتحول فلم يحاولوا النظر إلى أوجه السلوك المختلفة والبحث فيما وراء هذا الإختلاف عن الأوجه المشتركة وكان حديثهم عن الذاتية في المعرفة ولم يدركوا المبادئ العامة التى هي قاسم مشترك عند الجميع فانتهوا بالفكر اليونانى إلى فرص عقلية تنادى بفردانية متطرفة.

ولم يكن قولهم أن المعرفة شئ نسبى سببا في حمل الناس على التواضع كما يجب أن يكون، بل إنه أغرى كل إنسان بأن يتخذ من نفسه معيارا يقدر به جميع الأشياء فأصبح كل شاب نابه يحس بأنه خليق بأن يحكم على القانون والأخلاق الذي يسير عليه بنو وطنه وأن يرفضه إذا لم يفهمه

أو يعجبه ثم يصبح بعد ذلك حرا في أن يبرر رغباته حسب ما يراه بعقله ويقول أنها فضائل النفس التى تحررت من رق القانون(١).

وكما أنه لابد في كل حضارة أن يحين الوقت الذي يتحتم فيه بحث الأساليب القديمة من جديد إذا أريد أن تتكيف الحضارة نفسها لكى توائم التغيرات الإقتصادية التى لا يُستطَاع مقاومتها فهكذا كان السوفسطائيون أداه هذا البحث، لكنهم عجزوا عن أن يضعوا السياسة المؤدية إلى هذا التكيف ولم يطل عمرهم ولم يكونوا يعيدى النظر في تفكيرهم حتى يُقيموا نظاما جديدا بدل النظم التى قوضها العقل بعد إنطلاقه من عقاله.

لقد كانت القيمة الأساسية للسوفسطائيين أنهم وضعوا كل شئ موضع النقد ولم يقبلوا شئ إلا على أساس عقلى إنسانى، فأثاروا بآرائهم الحافز القوى إلى بذل الجهد لاقامة المعرفة على أُسس ثابتة تقف أمام هذه الفوضى الفكرية والفردانية المتطرفة التى اشاعها هؤلاء المعلمين الجوالة.

ومهما قال الناقدون لفلسفة السوفسطائين فلا سبيل إلى إنكار أن عصرهم كان عصر نهضة(٢) فكريه كهذه النهضات التى تجئ في التاريخ على فترات متباعدة والتى يظهر أنها تتبع عهودا تنشط فيها الفلسفة والعلوم فقد جاء السوفسطائيون بعد تلك المرحلة التى امتدت من طاليس إلى أنكساجوراس والتى امتلاءت بأعلام الرجال الذين أنتجوا في العلم والفلسفة إنتاجا خصبا غزيرا فأخذت هذه الأكداس من المعرفة تقطر على طول الزمن إلى الدهماء قطره قطره إذ لا سبيل على الدهماء بها في حينها ومتابعتها خطوه خطوه فاستنار الشعب واتسع أُفقه العقلى وبدأ ينظر إلى الآراء القديمة وعقائده الباليه نظره الناقد الساخط ولم يتردد في هجرها في ضوء فكره الجديد.

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، ص٢١٨.

(٢) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٧٠.

وهكذا تتابع حلقات الفكر في التاريخ فيكون بناءا في أوله وهدما في آخره، أفكارا إيجابية منذ صدورها من أصحابها فإذا وجد سبيله إلى أذهان العفامه كان قوه سلبية تظهر في صورة النقد والتحطيم.

نقاط الاتفاق بين السوفسطائية والبرجماتية:

من ناحية المظهر:

لقد كانت النزعه البرجماتيه نزعة اشترك في صياغتها مجموعة من المفكرين ولم تكن خاصة بفرد واحد أو بفكر واحد بمفرده، وهكذا كانت هناك برجماتيه أميريكية هي موضوع بحثنا باعتبارها الروح الأولى التى وصفها الرواد، وانتشرت وتشعبت بعد ذلك في أوربا[١].

وهكذا الحال بالنسبة للنزعة السوفسطائية فقد اشترك في صياغتها مجموعة من المفكرين الجوالين ولم تكن خاصة بفرد واحد منهم، وتتشابه في أنها لا تُمثل نسقا مذهبيا متكاملا مثل الأنساق الفلسفية المتسقة المتكاملة والتى نعرفها عند من تبعهم من الفلاسفة الإغريق الكبار[٢].

وكما وضع بيرس الأساس في البرجماتيه المعاصرة في مقالته كيف نجعل أفكارنا واضحة. على أساس أنها منهج في معرفة المعنى على أساس ما يترتب على الفكره من آثار عملية في حياة الأفراد[٣] فقد يتراءئ للباحث أن هذا الدور نفسه قد قام به بروتاجوراس حين وضع مقولته الشهيرة الإنسان كل شئ فعلى أساسها يمكن تفسير بقية الأفكار التى قال بها السوفسطائيين الآخرين وخاصة في الأخلاق.

---

(١) Encyclopedia of philosophy, pragmatism, Vol ٩. P. ٣٨.

(٢) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٦٤.

(٣) Gallie (w.b.) Op. Cit., P. ١٢.

وكما أن الفلسفة البرجماتية – وقد اتفق على ذلك كثير من الباحثين والدارسين تمثل تعبيرا فلسفيا من الروح الأميريكية في الفكر، أى أنها كانت تعبيرا عن المجتمع الأميريكى مجتمع المهاجرين من أفكار ومعتقدات بشأن السلوك الذي يمكن به إقامة حضارة ومجتمع متطور نامى (١٠، ٢، ٣، ٢) كذلك يعتقد بعض الباحثين والدارسين للسوفسطائية أنها كانت تعبر عن الروح اليونانية، ويتراءى للباحث أن هناك إشارات عديده في جمهورية أفلاطون[١] وتنويهاته في ثياتيتوس وتفسيره لجذور الفكره السوفسطائية وكذا أرسطو[٢] فيما بعد الطبيعة تؤكد أن هذه الفلسفة كانت تعبيرا عن الروح اليونانية وعلى ما يسود المجتمع اليونانى من أفكار وتقاليد وعادات وقيم صاغها السوفسطائية في أسلوب فلسفي رشيق ولا نجد أكثر وضوحا في ذلك من قول سقراط بأن السوفسطائيين لم يؤثروا في المجتمع اليونانى، بل إن المجتمع اليونانى هو الذي خلق السوفسطائيين.

يقول سقراط لاديمانتوس

أتراك تعتقد بدورك أن ثمة شبابا يفسدهم السوفسطائيين وأن هؤلاء السوفسطائيون الأفراد يستطيعون أن يفسدوا الشباب بمقدار ملحوظ.

ألا تظن عكس ذلك. أن الجمهور الذي يقول هذا هو الذي يُضم أكبر عددا من السوفسطائيين إذ يرى الصغار والكبار والرجال والنساء على أكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التى يود أن يراهم عليها.

---

(١) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ص٤٨٥، ٤٩٢ د.

(٢) Arist, Metaph ١٠٠٩a ١٠.

ويضيف سقراط مؤكدا وجهة نظره:

إن كل هؤلاء المُتاجرين في العلم والذين يدعوهم الجمهور بالسوفسطائية ويعدهم منافسين له لا يلقون سوى المبادئ التى يدعو الجمهور ذاته إليها وهذا هو ما يسمونه بالحكمه[1].

<u>من ناحية المضمون الفكرى:</u>

لقد كانت النزعة البرجماتية نزعة معارضة للفلسفات العقلية والتى تقول بأن هناك شئ في ذاته ومقولات خالده وثابته ولذا فقد ذهب البرجماتيون إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك ما يُسمى الشئ في ذاته بل إن الفكرة ليست إلا آثارها العملية المترتبة عليها فإذا استطعنا التوصل إلى فهم لهذه الآثار العملية فإن مفهومنا عن الشئ هو فقط مفهومنا لهذه الآثار العملية.

وقد شرح جالى Gallie [2] ذلك بأن الشئ في ذاته لا يمكن معرفته بل إن كل ما يمكن معرفته هو الآثار الحسيه التى يعكسها الشئ على الإنسان أى إحساساته الحسية تجاه الشئ.

ولم يقل بروتاجوراس شيئا أكثر من ذلك بالنسبة لتفسير مقولته كما شرحها أفلاطون في ثياتيتوس فقد كان مضمون هذا التفسير أن الشئ في ذاته ليس إلا الإدراكات الحسية الناتجة عن هذا الشئ وأن الشئ في ذاته لا يمكن معرفته، وكانت قضايا جورجياس كلها تعضيدا لموقف الشك في وجود ما يُسمى الواحد أو الشئ في ذاته فإن كل شئ في صيروره.

وكما جاءت الفلسفة البرجماتيه هجوما على الفلسفات العقلية التى سادت في القرن التاسع عشر، ورفضت على أساسه أن يكون هناك حق

---

(١) Plato, Rep., ٤٩٢ b.

(٢) Gallie (w.b) Op. Cit., P. ٢٥.

ثابت خالد أو خير مطلق أو إله مدبر راعى لقيم الحق والخير والجمال واعتبرت الإنسان هو الإله أو أنه إله في عالمه[1].

كذلك كانت السوفسطائية هجوما على النزعة العقلية التى تبنتها المدرسة الإيلية وأقامت الميتافيزيقا على أسس منطقية كما اشرنا إلى ذلك من قبل وقالت بعالم واحد ساكن أزلى خالد واشاعت روح اليأس وخيبة الأمل بذهابها إلى القول بأن كل المظاهر نوع من الوهم والظن مشككه في قدرة الحواس على تحقيق معرفة يقينية[2]

فجاءت الفلسفة السوفسطائية معبره عن روح ترى في الصيرورة مبدأ لكل شئ وتعترف بما يأتى به الحس في تجربه الإنسان باعتباره هو الشئ الحقيقى الذي يمكن معرفته ضاربه عرض الحائط بهذا الواحد الساكن الخالد الذي قالت به الفلسفة افيلية والتى كانت معبره عن بداية التيار العقلى الميتافيزيقى في الفلسفة اليونانية.

وقد قيل أن البراجماتية قد رفضت هذا الفصل التعسفي الذي وصفته الفلسفات العقلية بين عقل وجسد أو نفس وبدن، أو نظر وعمل، وكان من نتائجه التفرقة بين النظر والعمل أو الفكر والتطبيق العملى، ورات أن الفكر لا يظهر والحقيقة لا تكون إلا من خلال آثارها العملية، وأنه ليس هناك ما يُسمى حقيقة ولكن ما هنالك هو التحقيق فقط أو أن الأفكار هي أدوات للعمل وللفعل ولا تظهر حقيقتها لا فيما تسببه من إشباع.

وإذا كانت البراجماتية قد رأت أن النتائج تقدر بحسب رؤية الفرد والحقيقة الموضوعية في الفلسفة البراجماتية تتساوى مع الخبرة

---

(١) زكى نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص١٣٧.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٢٦.

Experience والخبرة هي خلاصة الإدراك الذاتى العالم الموضوعى[1].

فإن السوفسطائيين، كما تشير د. أميره مطر - هم أول من أوضح حقيقة العمل وأهميته بالنسبة للفكر الفلسفي. وابرز سوفسطائى دافع عن قيمة العمل هو هيبياس الذي يقال أنه برز في كل الفنون وأنه أخذ يباهي في كل الاحتفالات الاوليمبية بأن كل ما يلبسه من صُنع يديه.

لقد بدأ الإنسان شيئا فشيئا يدخل في دائرة الفلاسفة اليونانيين فلما جاء السوفسطائيون ارتفعوا به ليكون مقياسا للطبيعة وليس هي مقياسا له كما كان يفعل الفلاسفة السابقين عليهم .

ولذا فقد ذهب بروتاجوراس إلى أن الطبيعة لم تزود الإنسان بشى وأنه بالفنون التى يمتلكها أن يُسيطر على الطبيعة وهكذا صار الإنسان عند بروتاجوراس هو محور الوجود.

وقال مقولته الشهيرة الإنسان مقياس كل شئ، ولذا فإنه يُعَد مؤسس المذهب الإنسانى ومنبع النزعة البراجماتية الإنسانية في المعرفة للفلاسفة المعاصرين ابتداءا من بيرس وجيمس وديوى[2].

وهذا جعل ظاهرة الفكر والعمل عند السوفسطائيين لا ينفصلان وهذا واضح في الكلام عن الخبرة عنده فهو يختار الطبيب كمثال لمن عنده معرفة صحيحة[3].

وواضح في ظاهرة أخرى جمعت بينهم أنهم كانوا على معرفة بعلوم غزيرة وكثيرة مما يسمح بإطلاق إنسكلوبيدى Encyclopedic فقد كان كل منهم في دائرة معارف متنقلة[4].

---

(١) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٩.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٠.

(٣) أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، ٣٢٧ ج.

(٤) Guthrie, Op. Cit., P. ٣٢.

وقد اشترك كثير منهم كممثلين لبلادهم وسفراء لها في التعبير عن شعوبهم في المفاوضات، وقد أمر بيريكليز بروتاجوراس بأن يضع دستورا لمستعمرة ثورى Thuri التى استعمرها السياسى الأثينى[1].

ولقد لجاء البرجماتيون إلى ما يمكن تسميته مقياس الصدق في الأفكار فوجده بيرس في الإشباع الذي يحصل للعضو من جراء ما يتخذه من إجراءات في سبيل تحقيق الفكره، وكذا كان الحال عند جيمس الذي جعل هذا المقياس هو كل ما يمكن أن يُقرر صدق فكره عن أخرى فالفكره التى تقوم بإشباع حاجه أو رغبه هي الفكرة الصادقة، ولذا فقد ربط بين الحقيقى والنافع والمُفيد فالحقيقة[2] هي الآداء الناجح في الفكر، وديوى على الرغم من أنه يختار التواصل في التجربة باعتباره مقياس الإشباع فالفكرة الصادقة هي الفكرة التى تستطيع أن تُساهم في استمرار الخبره وتواصلها مع الخبرات الأخرى وهذا المعنى نجده عند جيمس.

وان كان الأمر يمثل شيئا من الإختلاف بين أقطاب النزعة البرجماتية الثلاثة، الأمر الذي أدى ببيرس إلى تغيير الإسم فقد كان مهتما بأن تكون الفكرة الحقيقية فكره عامة يصدقها كل الناس أو يقرها المجموع كما يحدث في التحقيق العلمى وبين العلماء وقد حاول متأثرا بمنطقة أن يبذل جهده في الوصول إلى هذه الأفكار العامة التى يصدقها الجميع. وبدأ كمن يقول إن الحقيقة شئ مثالى ثابت لكن لا يمكن التوصل إليه عن طريق مثالى بل بطرق تجريبية متغيرة، بينما كان الأمر مختلفا بعض الشئ عند جيمس فقد أصبحت الفكرة نسبية إلى الأفراد حتى أنه يقول بتعدد الحقائق وبتعدد الأفراد فصدق الفكرة يعتمد على إشباعها لحاجات الفرد ورغباته، الأمر الذي

---

(١) Guthrie, Op. Cit., P. ٢٥.

(٢) وليام جيمس، البراجماتيه، ترجمة محمد على العريان، ص٢٥٧.

يبدو يفرش أرضيه الخبره عند ديوى أيضا كما يُشير كالن Gllen إلى ذلك فيبدو ديوى أقرب إلى نسبية الحقيقة وفردانيتها عند جيمس.

وإذا نظرنا إلى الحقيقة عند السوفسطائية فهي تبدو فردية كما أشرنا إلى ذلك عند تعرضنا لمناقشة مقولة بروتاجوراس الإنسان مقياش كل شئ.

ولكن هناك فكرة أصدق من فكره على الرغم من أنها تبدو فردية من خلال الإدراك المتاح للإنسان وهو الإدراك الحسى النوع الوحيد المُتاح للإنسان. إلا أن بروتاجوراس – كما يبدو يبحث عن جانب اجتماعى للحقيقة لتفسير مقولة فكره أفضل من فكره كما عُرض في ثياتيتوس[1]. يؤدى إلى أن هناك أفكار تؤدى إلى التكيف مع المجتمع والبيئة الاجتماعية المحيطة بالفرد باعتبار أن المجتمع هو الذي يخلق التكيف الاجتماعى والقيم المرتبطة بالحق والباطل من خلال الإتفاق الذي يضمن للفرد إشباع حاجاته ورغباته وحماية وجوده.

وكما يختلف الأمر بين بيرس من ناحية وجيمس ديوى من ناحية أخرى، كذلك يبدو الأمر مختلفا بين بروتاجوراس وجورجياس الذي أكد على الفردانية بتأكيده على حق إرادة القوه كما ظهر واضحا في محاوره جورجياس. فقد اتخذ شكلا متطرفا من الفردانية[2].

يبدو أن الفلسفة البرجماتية تنظر إلى الإنسان باعتباره مواجها للطبيعة ولذا فقد حاولت التأكيد على صُنع عالم إنسانى خالص بعيدا عن أية مؤثرات أخرى بحيث يبدو الإنسان وكأنه آله في عالمه.

وهذا يبدو واضحا في إشارات كثيره لجيمس وديوى يرى أن الإنسان مقياس الحق والباطل، وديوى يرى أن الإنسان يجب ألا يقف موقفا

---

(١) Theaet, ١٦٧ c.

(٢) Plato, Gorge, ٤٢٨ d.

مشاهدا تجاه الطبيعة كما توصى الفلسفات العقلية بل لابد أن يكون موقفه عدوانيا aggressive [1] تجاه الطبيعة فعلية أن يسيطر على الواقع ويُغيره لتحقيق رغباته وإشباع حاجاته، والحق في نظر جيمس هو ما يجعلنا نسير في الواقع ونغيره ونُعيد تشكيله لصالحنا[2].

وهذا الموقف شبيه بموقف السوفسطائيين والذي تفسره مقولة بروتاجوراس الرئيسية وهي الإنسان مقياس كل شئ، فقد أصبح الإنسان عنده هو محور الوجود وعنه تصدر كل القيم بل إن كل موجود هو نسبى بالنسبه للإنسان[3] – كذلك ذهب إلى أن الطبيعة لم تهب الإنسان شيئا لكنه بملكاته ومواهبه يمكنه السيطرة على الطبيعة هذه الطبيعة التى كانت محور الفلسفات السابقة فالأمر يبدو وكأنه السوفسطائيين يحاولون صبغ الوجود بالصبغة الإنسانية وتأكيد الذات في مواجهة الطبيعة لتسخيرها لإشباع حاجاته وإرضاء رغباته.

وهذا من شأنه أن يطرح نتيجة هامة وهي أن السوفسطائية بعد كل ما ذكرناه من نقاط الإتفاق بينها وبين النزعة البرجماتية تمثل جذرا رئيسيا للفلسفات البرجماتية في موقفها من الإنسان والطبيعة. مما يدعو الباحث إلى التأكيد على أن الفلسفة السوفسطائية هي المعبرة بشكل صادق عن النزعة البرجماتية في الفلسفة اليونانية.

---

(١) Dewey (John) Reconstruction in philosophy, P. ١٧٥.

(٢) وليام جيمس، البراجماتية، ص٢٥٠.

(٣) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص٢٨.

الفصل الرابع
سقراط

مقدمه:

تحويل النظر من الطبيعة إلى الإنسان.

الحقيقة تتفق مع المقولات العقلية الثابتة.

منهج سقراط.

التهكم السقراطى.

التوليد.

هل كان سقراط براجماتيا

مقدمة:

أثارت أفكار السوفسطائيين الفوضى الفكرية والأخلاقية فقد أصبح كل فرد يعتقد أن ما يفكر فيه هو الحق وما يفعله هو الصحيح فقد هيمنت مقولة بروتاجوراس الأساسية الإنسان مقياس على مظاهر الحياه الفكرية والأخلاقية وخاصة لدى الشباب في أثينا ولذا فقد كان من اللازم أن يظهر عن يقوم بإصلاح هذه الفوضى بأن يغير مسار الفكر.

وهكذا ظهر سقراط في الجو الفكرى والثقافي اليونانى وكان للسوفسطائيين أثر كبير في ظهوره وكان يُعنى في المقام الأول بالسلوك العلمى ولذا كانت الجوانب الأخلاقية هي الجانب الهام والأساسى في فلسفته ولكنه مع ذلك كان يهتم بأن يُظهر المبادئ الأساسية التى يأتى على أساسها السلوك ونقيس بها التصرفات والأفعال ولذا ففلسفته لها جانب معرفى.

ولذا فقد اهتم سقراط بإبراز الجوانب العقلية الأساسية أو المبادئ العقلية الثابتة التى تكمن وراء الأقوال والتصرفات وكان مؤمنا إيمانا كبيرا بالعقل باعتباره الجانب الثابت والخالد في الطبيعة البشرية. ولذا فقد كان انتقاده الأساسى للسوفسطائيين من أنهم فشلوا في إستخدام العقل.

وكان سقراط يشارك السوفسطائيين في نقد المعرفة كما وصلت عند الفلاسفة السابقين عليه والذين وجهوا نظرهم إلى الطبيعة حتى انتهي بهم الأمر إلى أن أصبحت المعرفة عندهم أشبه بالوهم وجاء السوفسطائيين فأثبتوا ذلك.

ولكن سقراط أراد بنقده للفلسفة السابقة عليه وتخطيئها أن المعرفة كما صورتها هذه المرحلة لا تنظر إلى الأشياء من كل نواحيها بل تتعلق بجانب واحد فقط ومن هنا فلابد أن يقوم منهج جديد من شأنه أن ينظر إلى الأشياء في ماهياتها ومن كل الوجوه. ولذلك إهتم بإقامة منهج جديد للمعرفة.

تحويل النظر من الطبيعة إلى الإنسان:

إذا رجعنا إلى الفلسفات الطبيعية السابقة على سقراط فسوف نجد أنها كانت تدور حول افتراض مبدأ لحركة الكون ونشأته. وقد ذهب البعض إلى وضع تفسير مادى لهذا المبدأ وذهب الفيثاغوريون إلى التفسير الرياضى. أما في الفلسفة الإيلية فقد إنصرفت عن تفسير عالم الظواهر الطبيعية فكانت نقطة البداية في تحويل الفكر الطبيعى نحو الإتجاه الميتافيزيقى العقلى وانصرفت إلى البحث في فكرة الوجود.

وجاء السوفسطائيون فأثبتوا أن المعرفة كما وصلت في مسارها إلى الإيليين أشبه بالوهم أو هي وهم فلا شئ موجود ولا حتى لو وجد فلا يمكن معرفته وإن أمكن معرفته فلا يمكن توصيله للغير لإنتفاء الصلة بين اللغة والوجود.

وجاء سقراط وذهب إلى القول بأن المعرفة كما يصورها هؤلاء الفلاسفة مخطئه وغير صحيح لأنها لا تنظر إلى الأشياء من كل نواحيها بل تتعلق فحسب بجانب واحد من هذه الجوانب، ومن هنا فهو شاك ويشارك السوفسطائيين في شكهم في المعارف التى وصلت إليهم.

ولكن سقراط كان يقصد الكشف عن الحقائق باسلوب علمى أو على أساس منهج علمى فهو يتفق مع السوفسطائيين في أن المعارف التى وصلت حتى الآن متناقضة وبالتالى باطلة، ففلاسفة يقولون بأن الوجود متعدد، وآخرون يقولون بأن الموجود واحد، وغيرهم يقولون بأنه دائم التغير وآخرون يقولون عكس ذلك.

وهكذا نجد أن المذاهب السابقة التى وصلت إلينا مذاهب متناقضة متعارضة فيجب أن يشك الإنسان فيها فلا يؤمن بواحد منها.

وقد دفعه هذا الشك إلى ترك الدراسات الطبيعية ونبذها والابتعاد

عنها والإهتمام بالشئون الإنسانية.

وقد دفع سقراط عن الإتهامات التى وجهت إليه بشأن اهتمامه بالدراسات الطبيعية وقد دافع عن نفسه دفاعا قويا أثبته أفلاطون في محاورة الدفاع مؤكدا أنه صاحب رسالة أخرى وينهج منهجا آخر غير ما ينهجه الفلاسفة الطبيعيين ويقول على لسانه:

> الحق الصُراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ويشهد بصدق قوله كثير من الحضور فإليهم أحتكم إنطقوا إذن يا من سمعتم حديثى وانبئوا عنى جيرانكم هل تحدثت في هذه الأبحاث كثيرا أو قليلا. إنصتوا إلى جوابهم لتقطعوا في سائر الإتهام بصدقى بما يقررون في هذا الجزء[1].

ويشير إكسينوفون إلى ذلك دفاعا عن سقراط فيذكر أن سقراط قد انصرف نهائيا عن الفلسفة الطبيعية فقد رأى أن ليس للإنسان أن يبحث فيما يتصل بالطبيعة والآلهة قبل أن يبحث فيما يتصل بالإنسان أولا[2].

وقد كان لسقراط على الرغم من رفضه وشكه في المعرفة كما وصلت عبر الفلاسفة الطبيعيين كان له وجهة نظر نفعية تجاه العالم. فقد انصرف عن الفلسفة الطبيعية لأنه رأى أن هذه الدراسات لا تليق بالإنسان لأن عالم الطبيعة من صنع الالهة التى تملك معرفته. ولذا فقد حُرمت على الإنسان وإن كان يرى أنه لو كان ذلك ضروريا فليكن من وجهة نظر نفعية بمعنى أن يستفيد الإنسان من هذه الدراسات لتحقيق الخير وتطبيق المعرفة في الوقت المناسب[3].

---

(١) زكى نجيب محمود، محاورات أفلاطون.

(٢) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مرجع سابق، ص٤٠.

(٣) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثانى.

ويفسر سارتون فكرة سقراط بما معناه أنه قبل أن يوضح المرء الكون اليس من الأفضل أن يبدأ بترتيب منزله وشئونه الخاصة وبدلا من فهم الأشياء صعبة المنال ألا ينبغى أن نوضح الأشياء التى نستطيع أن نسيطر عليها[1].

فسقراط يعتقد بأننا يجب أن نكون أكثر تواضعا من العلماء، وعلماء الطبيعة، وأكثرأمانة من السوفسطائية، فالمعرفة التى ينبغى أن نسعى للحصول عليها يجب أن تتكيف بحسب حاجاتنا الشخصية والاجتماعية والمهم هو أن نعرف كيف نحيا حياة سعيدة وشريفه وأن نكون مواطنيين أخيار[2].

الحقيقة تتفق مع المقولات العقلية الثابتة:

كان المبدأ الرئيسى في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة وذلك أن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس سليم إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم لأن الفضيلة تقوم هي أيضا على العلم فلكى يكون هناك أولا معرفة وثانيا أخلاق فلابد من البحث إذن في طريق الوصول إلى المعرفة[3].

وقد كان البحث عن المعرفة عند سقراط يختلف عنه عند السابقين تبعا للفكرة الرئيسية التى تكون جوهر فلسفة سقراط وتلك هي أن المعرفة هي الوصول إلى ماهيات الأشياء.

فهذا المبدأ البسيط هو السبب الرئيسى في أن البحث في المعرفة كان لابد أن يبدأ بالبحث في طرق المعرفة نفسها والوسائل المؤدية إليها – ولذا

---

(١) جورج سارتون، المرجع السابق، ص٧١.

(٢) جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص٧١.

(٣) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مرجع سابق، ص٢١.

فقد وجه سقراط نظر الفلاسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات بدلا من أو يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية[1].

والأمر يصبح واضحا لو نظرنا إلى ما ذهبت إليه السوفسطائيون وما يريده سقراط، فقد ذهب السوفسطائيون إلى أن الحواس هي وحدها السبيل إلى وصول المعلومات للذهن فالإدراك الحسي هو أساس المعلومات جميعا.

ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص كانت المعلومات التي تجئ إلينا عن طريقة مختلفه كذلك إذن فلسنا نعرف عن الحقيقية إلا هذه الصور المختلفة التي تقدمها لنا الحواس.

ولا يمكن التسليم بأن ثمة في الخارج حقائق للأشياء مع تباين الأشخاص في إدراكها لأنه حتى لو كان في الخارج تلك الحقائق الثابتة فلا سبيل إلى معرفتها مادمنا نعتمد على حواسنا وحدها.

فكانت رسالة سقراط أنيينى تحصيل المعرفة على العقل لا على الحواس وبذلك يثبت ما أنكره السوفسطائيون من وجود الحقائق الثابت في الواقع الخارجي.

وقد رجع ذلك إلى إيمان سقراط بالنفس الإنسانية باعتبارها الجوهر العاقل الذي يتميز به الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى ولذا فقد اعتقد سقراط أنه بجانب هذه الإدراكات الجزئية الناتجة من إدراكنا للأشياء. فإلى جانب هذه الجزئيات التي تُحصلها الحواس مما تصادقه في العالم الخارجي من مجموعة الأفكار التي تتعلق بالأنواع لا بالأشياء الجزئية ذاتها وهذه الأفكار العامة لم تصل عن طريق الحواس إنما نبعت من العقل[2].

---

(١) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص٢٢.

(٢) زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص٨٤.

فأسماء الأنواع كالإنسان والشجرة والمنزل والحيوان لا نطلقها على جزئى واحد بل على النوع كله. ونعنى بها الصفات المشتركة التى يشترك فيها كل أفراد النوع ولا ندخل في حسابنا تلك الصفات التى تظهر في بعضها دون البعض.

فالفكرة العامة عن الحصان ليس فيها صفة البياض لأنه إن اتصف بعض الجياد بهذا اللون فبعضها الآخر ليس كذلك ولكنها تتضمن مثلا صفة الصهيل لأنها جميعا تشترك فيها.

وهذا الجمع بين الصفات المشتركة في أفراد النوع وإبعاد الصفات العارضه هو من عمل العقل لا الحواس وهو ما نسميه إدراكا عقليا[١].

وهذه الإدراكات العقلية أو الكلية عند سقراط هي المعرفة، لذلك لم يتردد في اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس على خلاف ما رأى السوفسطائيون من أن المعرفة كلها لا تعدو الإدراكات الجزئية التى تصل إلى عن طريق الحواس.

وإذا كانت الحواس ومدركاتها تختلف باختلاف الأشخاص فليس العقل كذلك، إنما هو عام مشترك عند جميع الناس، ومادمنا قد سلمنا بأنه أداة للمعرفة فقد وصلنا إلى أن الحقائق الخارجية ثابتة لأن الناس جميعا يرونها بمنظار واحد هو العقل الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر[٢].

هذا الإدراك العقلى للأنواع هو في الواقع تعريفها فإذا أردنا أن نعرف كلمة إنسان أدخلنا في التعريف الصفات التى يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضه الخاصة ببعض الأفراد فلا يجوز مثلا أن

---

(١) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص٨٥.

نعرف كلمة الإنسان بأنه حيوان أبيض لأن هذا اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعا ولا أن نقول الإنسان حيوان متكلم بالعربية لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة .. ولكننا لا نخطئ حين ندخل في التعريف صفة التفكير لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد وليس للشواذ حساب في تكوين القاعدة(١).

وإذا كانت طريقة التعريف هي نفس الطريقة التى تُتبع في تكوين المدركات الكلية العقلية أن جمع الصفات المشتركة وإسقاط الصفات الخاصة فلا شك في أن التعاريف هي التعبير عن مدركاتنا العقلية ومادام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفا جامعا لصفاته الجوهرية أمكننا بذلك أن نحصل على مقاييس للحقائق الخارجية.

لأننا لو عرفنا المثلث مثلا استطعنا أن نقارن كل شكل هندسى في الخارج بهذا التعريف فنحكم في تعيين هل هو مثلث أم شكل آخر، وليس من حق الأشخاص أن يختلفوا في حقيقته فيصر أحد على أنه مثلث بينما يؤكد الآخر أنه مربع طالما أن لدينا مقياسا عاما نستطيع به وعن طريقه تبين الصواب من الخطأ ومادام لدى الجميع مقياس يرجعون إليه عند الخلاف.

ولما كان سقراط مهتما بالشئون الإنسانية فقد كان يبحث عن التعريفات أو عن الماهيات الكلية للفضائل الأخلاقية، فكما تشير د. أميره مطر إلى أن سقراط جعل العلم والعمل شيئا واحدا أو على الأقل لم يفصل بين النظر والعمل، فالعمل يقوم على المعرفة الصحيحة وتبعا لهذا لا يمكن الفصل بين الواحد والآخر(٢).

إلا أن سقراط لم يكن يقصد من وراء هذا أن يقول كما قال السوفسطائيون من قبل أن الإنسان مقياس كل شئ وإنما كان يقول أن

---

(١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٠٥.

(٢) أميره حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٤٦.

المعرفة يجب أن تكون مستقلة بمعنى أن عقل الإنسان يجبِ أن يبحث في الأشياء باستقلال وانفراد وفي حرية تامة.

ويجب أن يُخضع كل ما هو متوارث ومنقول لحكمه فلا قيمة للعقائد والأفكار من حيث قدمها أو حداثتها وإنما قيمتها من حيث أنها تعبر تعبيرا صحيحا عن حقيقة الأشياء فيجب أن يتجه العقل إلى حقيقة الأشياء[١].

وتكاد تجمع كل الدراسات التى يمكن الرجوع إليها عن سقراط بأن سقراط لم يكن له نظرية محدده المعالم في المعرفة ولكنه كان مهتم بإقامة المنهج الذي يؤدى بنا إلى المعرفة الصحيحة وهذا المنهج جاء نتيجة لشكه في المعارف السابقة عليه والتى جاءت نتيجة لأفكار الفلاسفة الطبيعين وانتهت بهذه الذاتية المفرطة على يد السوفسطائيين.

لقد آمن سقراط بأن هذا الكون يخضع في وجوده وسيره لتدبير ولعناية عقل إلهي فهو موجه إلى غاية مرسومة وخطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيبا يحقق الخير والكمال وكما أن للكون عقلا مدبرا فقد آمن كذلك بأن للإنسان نفسا عاقله لها السيطره على الجسم، كما وضح ذلك في فيدون[٢] وهذه النفس هي الموجهة للإنسان إلى الخير وإلى الفضيلة.

وقد امتد تأثير هذه النزعة عنده إلى تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو[٣]. ولقد كان التأثير المباشر في نفس سقراط من اكتشافه أن انكساجوراس يُصدر أحكاما قطعية عن الطبيعة بنفس الطريقة التى يتبعها معارضوه، وهو أن يقوده ذلك إلى إبتداع طريقة جديدة في البحث عن الحقيقة فإذا كان في غير المستطاع أن نكشف عن حقيقة الأشياء بالفحص

---

(١) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص٢٣.

(٢) فيدون، ترجمة عزت قرنى، ١٠٠ هـ.

(٣) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٥.

المباشر للأشياء ذاتها فإننا نستطيع أن نصل إليها باختبار القضايا أو النظريات التى وضعوها عن هذه الأشياء وهو يعتقد أن منهاجه هو الطريق السليم الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقيقية والمنهاج الذي يصفه هو على وجه التحديد[1]، ما سماه الطريقة الجدلية وهو ما سنعرض له في الجزء التالى.

منهج سقراط:

سقراط هو الفيلسوف المنهجى الأول الذي أراد أن يلتمس للمعرفة الإنسانية سواء السبيل فلا تضل ولا تخطئ، حتى لقد احتل مكانه في الفكر اليونانى بفضل منهجه قبل أى شئ، ولقد أكد أرسطو ذلك حين سئل ما الذي قدمه سقراط للفلسفة فأجاب أنها شيئا ينبغى أن ينسبا بحق إلى سقراط هما اقامة الحجج على أسس استقرائية والتعريف الذي يشمل كل أفراد النوع[2].

وحجر الأساس في هذا المنهج السقراطى هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة أو بعبارة أخرى البحث عن الكلى وراء المظاهر المتغيرة الجزئية على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم في شئ ولكى يكون العلم علما يجب أن يتصف باليقين الذي لا يزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور[3].

فإذا كانت رؤية الحقائق الثابتة رؤية مباشرة لا قبل لنا بها فلتكن سبيلنا إليها بادئ ذى بدء استعراض ما يقوله الناس عنها، بهذا لا نضع المبدأ العقلى نفسه أمامنا بل الذي نضعه أمامنا هو أقوال ونظريات يقولها القائلون تأويلا للمظاهر المراد تأويلها فواحد يفسر الظاهرة بشكل وآخر يفسرها على نحو مختلف. والهدف هو أن نصل إلى اليقين الثابت من ثنايا الأقوال

---

(١) تايلور (أ. أ)، سقراط، ترجمة محمد خليل بكرى، ص٤٢.

(٢) Arist, Metaph. ١٠٧٨ b ٢٧.

(٣) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص١٤٣.

المختلفة فتوازن بينها وتعارض بعضها البعض لعل ذلك يعيننا على بلوغ الحق المنشود ومعاينته معاينة مباشرة[1].

والطريق الصحيح للسلوك الكلى كما اعتقد سقراط يبدأ بالمعرفة الصحيحة المؤسسة على قواعد راسخة ومبادئ ثابتة وليس على المعرفة القائمة على المتغير من شخص لشخص ومن وقت لآخر.

ولما كان قد اهتم بشكل أساسى بالسلوك العملى فقد بحث عن الماهيات العقلية الكلية الثابتة، ولذا فقد كانت القضايا ذات الأهمية لديه هي قضايا الأخلاق وكان يتساءل ما هي العدالة ؟ ما هي الشجاعة ؟ ما هي التقوى ؟ ما هي العفة ؟؟؟ والمنهج الذي سيعرف سقراط عن طريقة كيف يقيم العلم ولابد أن يبحث فيه بالتالى طالما أنه يرى أن المعرفة الصحيحة لا تتأتى بدونه هو الاستقراء.

والاستقراء عند سقراط ليس هو الاستقراء التجريبى فكلما كانت عنايته قد انصرفت في البحث فيموضوعين رئيسيين هما النفس الإنسانية والتصورات الأخلاقية فقد كان من الطبيعى أن يلجأ إلى استعمال المناهج العقلية والتأملات المناسبة لهذه الدراسة فلم يعن كما تشير د. أميره مطر بالمناهج التجريبية التى تعتمد على المشاهدة والحواس لأنها لم تكن ذى فائدة للمعرفة التى يسعى إليها[2].

فالاستقراء السقراطى هو البحث ابتداءا من الأفكار الشائعة المتعارف عليها من أجل الوصول إلى ماهيات الأشياء وبعد ماهيات الأشياء يضع الإنسان الحالة التى هو بصدد البحث عنها تحت واحدة من هذه الماهيات فيكون العلم بذلك استدلاليا[3].

---

(١) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٤٣.

(٢) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص٢٥.

(٣) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٤٤.

ولقد كان سقراط يستخدم الاستقراء بجمع الأمثلة ليبين ما ينطوى عليه الموضوع الذي يبحث عنه ومالا ينطوى.

وفي كتابات زكريات اكسينوفون عرض مفصل بعض الشئ لشرح الطريقة التى جعل بها سقراط أولئك الملتفين حوله أكثر استعدادا للجدل كما يقول د. بدوى، كانت طريقته أن يحثهم على التفكير المحدد والتعبير عن أفكارهم بطريقة واضحة[1].

ففي حوار مع الشاب اوتيديموس يذكر سقراط أن المواطن لا يكون صالحا ما لم. تتم له صفة العدالة، وعندما يدعى اوتيديموس أنه لا أحد يفوقه في صفة العدالة يوجه سقراط الحوار إلى وضع تعريف للعدالة ورغم أنه لا ينتهي إلى ذكر شئ محدد إلا أنه يأخذ في ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة والأمثلة التى توضح نقيضها، ويلجأ في أثناء ذلك إلى اختيار حرفين من حروف البجدية يرمز أحدهما وليكن د لمجموعة الأمثلة التى تتمثلفيها العدالة وبحرف أ للمجموعة التى تنطوى على نقيضها، فيذكر مثلا أن خداع الأعداء في الحرب وإخفاء الحقيقة عن المريض أمور جائزة، لكن الخداع والكذب لا تكون كذلك في الظروف المغايره[2].

فالفرض باعتباره فرضا لا يكون هو نفسه موضع بحثونقاش مادامت عملية استنباط النتائج قائمة لكن يكون هو معيار الصواب والخطأ فما اتفق واياه واتسق كان صوابا وما ناقضهوخالفه كان خطأ. ثم يفرض مبدأ آخر ويتعقبه إلى نتائجه ليوازن بعدئذ بين البنائين فلعل الموازنة تنتهي به إلى اليقين[3].

---

(١) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص٣٤.

(٢) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٣٥.

(٣) أميرهحلمى مطر، المرجع السابق، ص١٩٧.

على أن أى مبدأ من هذه المبادئ المفروضة وإن تكون فوق المناقشة أثناء استنباط نتائجها إلا أنه يجوز أن نتناول أحدها بالبحث فنفرض له مبدأ أعم يشتمل عليه بين نتائجه وبهذا نكون قد وضعناه في وضعه بالنسبة إلى معارف الإنسان، فهو نتيجة لما هو أعم منه ومقدمة لما هو أخص منه حتى نصل إلى المبدأ الواحد الأعلى الذي ليس فوقه مبدأ أعم منه والذي تتدرج تحته شتى المبادئ كلها فيُفسر لنا الكون بأسره تفسيرا يقينا لا تفسيرا يقوم على الظن والرأى[1].

وهذه الطريقة في الجدل هي طريقة بُرهان الخُلف. فقد كان سقراط يفترض قضيه معينة ثم يستدل بعد ذلك على النتائج المترتبة عليها ويستمر في استدلال هذا حتى يظهر له خطأ هذه النتائج واختلافها عن الواقع ومن ثم يثبت بُطلان الفرض الأول الذي ترتبت عليه هذه النتائج والصورة الرمزية التى يعبر عنها هذا المنهج تتلخص في: العبارة إذا كانت س هي ص فماذا يترتب على ذلك ؟؟

ومن الواضح كا يقول رسل[2] أن سقراط قد تأثر بالمدرسة الإيلية في جدلها والذي اشتهر به زينون وهو المنهج الذي اصطنعه أفلاطون في محاورته الشهيرة باسم بارمنيدس[3] محاولا الإجابة على السؤال القائل إذا وجد الواحد فماذا يترتب على ذلك.

ويؤكد رسل[4] أن زينون كان أول من استخدم الجدل وفي محاورة

---

(١) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٤٥.

(٢) رترند رسل، حكمة الغرب، سلسلة عالم المعرفة، مجلد رقم ٥٤، ترجمة فؤاد زكريا، ص٥٧.

(٣) Plato, Parmindes, ١٣١ b.

(٤) برترند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، جـ ٣، ص١٥٣.

بارمنيدس نجده يعامل سقراط نفس المعاملة التى يعامل بها سقراط اشخاصا آخرين في مواضع أخرى من المحاورات.

فالمعرفة عند سقراط كما هو واضح تأتى من خلال النقاش وتبادل الحجج، فهل هذا يعنى أن سقراط سوفسطائيا لأنه يشاركهم في هذا المبدأ ؟؟

لقد كان سقراط مهتما بالسلوك العملى ولكنه كان يفكر في استخراج مفهوم واضح عن القواعد التى بها يتصرف الناس من خلال السلوك العادى وكان يتمنى أن يحلل الناس بحرص وحذر واجبات الحياه والوصول إلى مفهوم واضح لمعانيها.

ولكن التعريف الذي يحاول سقراط أن يحدد به الماهية الكلية أمر لم ينل فيه نجاحا كبيرا [1] بدليل أنه في أغلب المحاورات السقراطية التى كتبها أفلاطون مثل لاخيس وأطيفرون وخارميدس لا نجد الحوار ينتهي إلى تعريف محدد للفضيلة التى يبحث عنها على الرغم من أنه يبين جهلهم بما يفعلونه وما يشتهرون به مما يتفق مع منهجه لكن النهاية دائما نهاية مفتوحة دون نتيجه محدده ؟ لماذا ؟

إن أسئلة كثيرة تطرح نفسها فيما يتعلق بهذه النهايات المفتوحة فهل كان سقراط يُعنى حقا بالتعريف النظرى كما يقول أرسطو ؟

أم أن ذلك كان مجرد محاولة لجعل محاورة يتبين قصور معرفته وذلك يؤدى إلى النتيجة بأن الجميع لا يعرفون حقيقة ما يدعونه ؟؟ وبذا تكون البرهنة على حقيقة نبوة دلفى[2] والتى قالت بأن سقراط هو أحكم الناس، وليس شيئا آخر غير ذلك ؟

---

(١) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٥٥.

(٢) زكى نجيب محمود، محاولات أفلاطون، الدفاع، ص٨٥.

إن السؤال الأول يطرح تساؤلا آخر قد يكون في الإجابة عليه حسم للموضوع بأكمله فإذا لم يكن سقراط يُعنى بالتعريف النظرى الذي يقوم على محاولة معرفة الأسُس الصحيحة التى يقوم على أساسها العمل فإن الأمر يبدو وكأننا نتحدث عن سقراط بوصفه سوفسطائيا.

ولكن ذلك قد يتضح لو تتبعنا المنهج السقراطى في خطواته الأخرى لنرى إلى أين يؤدى المنهج في النهاية لأنه قد يجوز أن تكون الغاية من عدم وضع تعريف محدد هي أنه ينتبه المحاورين والحاضرين للنقاش من أنهم جميعا تنقصهم المعرفة التى يطلبها سقراط وهي المعرفة بالنفس بما تتضمن من حقائق لا تختلف من شخص لآخر.

ولذا فأن أفضل تفسير للمنهج السقراطى كما تشير د. أميرة حلمى مطر[1] هو أنه ليس منهجا لتعليم الفلسفة بقدر ما هو منهج للتفلسف فلم يكن سقراط يناقش الناس كى يعلمهم شيئا بل لكى يبين لهم طريقة المعرفة. ولذلك استخدم ما يسمى بالتهكم والتوليد.

التهكم السقراطى:

توجيه الأسئلة إلى الناس مع اصطناع الجهل بالموضوع الذي يُسأل عنه هو ما يُعرف بالتهكُم الذي استخدمه سقراط لكى ينتهي بمحاوره إلى إدراك جهله ولقد كان سقراط يختار محدثيه من بين أكبر ابطال ومشاهير أثينا في موضوع الحديث.

فإذا أراد أن يتكلم في العدالة نراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا وإذا أراد الحديث عن الدين والتقوى يختار واحدا من أشهر من عرفوا بهذه السمة. وإذا أراد مناقشة الرياضة والفتوه يختار أكبر أبطال اليونان في ألعاب القوى[2].

---

(١) أميره حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٤٩.

(٢) Burnet, Greek philosophy, P. ١١٢.

لقد كان سقراط مثله مثل السوفسطائيين شاكا فيما وصلت إليه المعرفة ولكنه لم يكن يبحث عن حل فردى لهذا الشك بل كان بحثه عن القواعد التى يمكن أن تصلح للفرد وللجماعة بطريقته الخاصة، فكان يمشى في الأسواق وفي المحافل وما أن يسرى شخصا ما حتى يفاجئه بالسؤال. وهو يفاجئ متحدث ويوجه إليه الأسئلة مدعيا الجهل والسذاجة فيسأل أطيفرون وقد شاعت شهرته بالتقوى.

إنك رجل تدعوا إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس فاذكر لى إذن معنى التقوى وارشدنى إلى الطريق الذي إذا سلكته أستطيع أن أكون تقيا[١].

وفي هذه المرحلة كان سقراط يتعمد التظاهر بعدم معرفة شئ عما يسأل عنه وكأنه لا يدرى عن أمر نفسه شيئا حتىيثير في محاوره الشعور بالزهو والخيلاء فيحس بأنه أعلى منه منزلة وأقدر في الرد عليه فيكون رد أوطيفرون:

إفعل كما فعلت أنا[٢].

ويرد عليه مينون:

من السهل معرفة الفضيلة فهذا أمر ليس بالعسير[٣].

وتظهر شخصية سقراط الحقيقية حينما يأخذ الخصم في الادلاء بآراء سقيمة غير متناسقة وسرعان ما يتناول سقراط فى سخرية لاذعه ما يعرضه الخصم من تعريف للموضوع حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر في مناقشته فيكتفي بأن يتلقى منه ما يريده هو أن يلقيه عليه.

---

(١) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص١١٣.

(٢) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص١١٣.

(٣) Plato, Meno, ٨١ b.

ومن أوضح الأمثلة على التهكم السقراطى تلك المناقشة التى أوردها اكسينوفون بين سقراط والشاب المدعى جلوكون بن أريستون إذ لم يكن جلوكون قد تجاوز العشرين من عمره بيد أنه بدأ يتوق للوصول إلى مناصب الحكم ولما لم تُجد محاولات أبيه واصدقاءه في شفاءه من داء الغرور والادعاء الذي أثار عليه السخط العام تدخل سقراط إشفاقا عليه وإكراما لأخيه أفلاطون وبدأ يوجه إليه الحديث الذي انتفخت له اوداج جلوكون في بادئ الأمر، ولكن لم يكد سقراط يسترسل معه في الحوار حتى انتهي الحديث إلى إدراك جهله بكل الأمور الاقتصادية والحربية وهي من ألزم شروط الساسه واعترافه بأن سقراط إنما كان يتهكم منه[1].

ولقد كان مثالا رائعا لتهكم سقراط وإرباكه المحاورين بالأسئلة هذا الهياج الذي صدر عن هيبياس في بروتاجوراس من جراء أسئلة سقراطُ المتعاقبة متملصا من الإجابة عما يوجه إليه من أسئلة. فقد رفع هيباس صوته قائلا:

> قسما بزيوس إنك لن تسمع جوابى حتى تُعلق أنت بنفسك ما تراه أنه العدالة لأنه لا يكفي أن تسخر من الناس وأن تسأل كل إنسان وتربكه ثم تأبى أن تُفصح عن سبب لأى إنسان أو أن تعلن عن رأيك في موضوع ما[2].

ومرحلة التهكم كانت مرحلة لابد منها لكى تتلخص النفس من كل الأدران العالقة بها، والتى تحجب عنها نور الحقيقة الكامنة في داخلها والتى تتمثل في الأفكار القديمة البالية أو الأفكار التى تعودت النفس السلوك على أساسها من جراء العادة والتكرار أو هذه التقاليد والعادات الناتجة من التراث والتى يأخذ بها المجتمع دون أن تكون قائمة على أسس واعية فتلتصق بالنفس

---

(١) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٤٩.

(٢) ولد ديورانت – قصة الحضارة، حياة اليونان، المجلد السابع، ص٢٢٩.

وتحجب عنها معدنها الأصيل ... وعندما ينتهي سقراط من هذا التطهير إلى تطهير الخصم من المعارف المشوهه التى تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه يبدأ مرحلة جديدة، وهي مرحلة التوليد.

التوليد:

لذلك لم تكن إجابة سقراط على هذا السخط أو الهياج أو الإنفصال الصادر عن الخصوم أو تقريعهم له ليس إلا لأنه قابله كأسه وأن الله أرغمه على أن يكون قابلة ونهاه عن أن يلد(١).

وقد شرح سقراط المعنى المقصود بالتوليد في محاورة ثياتيتوس(٢).

أنت تعلم طبعا أن الماهرات من المولدات لا يمارسن المهنة طالما كن قادرات على الحمل والولادة إنما يمارسنها بعد أن يفقدن القدرة على ذلك، وهذا الأمر يرجع إلى دور آرتميس راعية الولادة التى لم تنجب والتى لم تشأ أن تهب هذا الفن للعاقرات إنما لمن مررن بهذه التجربة في شبابهن تكريما لهن في الكبر إن فنى في التوليد شبيه بفنهن لكن الفرق بينى وبينهم يتلخص في أن زبائنى من الرجال وليسوا من النساء وإننى أولد النفوس لا الأجساد، لكن الميزه الرئيسية التى يتميز بها فنى الذي أمارسه أنه فد قدرتى أن أميز جيدا بين ما هو كاذب زائف من أفكار الشباب وما هو ثمرة التجربة وناتج الحقيقة. ولكن عندى نفس النقص الذي عند القابلات إذ ليس في مقدورى أن ألد الحكمة ولذلك فإن الذين يلومننى على إننى حين أوجه الأسئلة للناس لا أقدم على الإطلاق رأيى الخاصلهم

---

(١) Plato , Theaet, ١٥١ b.

(٢) Plato, Theaet, ١٤٨ b - ١٥٠ d.

الحق في ذلك اللوم.

والسبب في ذلك يرجع إلى أن التوليد توليد الآخرين هو فرض على من الآلهة أما القدرة على الولاده فهي قدرة لم تهيئها لى الآلهة لذلك فأنا لستُ بحكيم ولم يُولد لى اكتشاف استطيع أن أعده أنا لنفسى.

أما اولئك الذين يأتوننى فيبدو عليهم أنهم لا يعرفون شيئا ولكنهم بفضل الله سرعان ما يبدون تقدما عجيبا في نظر أنفسهم ونظر الآخرين كلما اقتربوا منى، الواقع أنهم لا يتلقون شيئا منى وإنما هم يستخرجون بأنفسهم ما تنطوى عليه نفوسهم من أفكار تصوروها واكتشفواها وتم توليدها بفضلٍ من الله وبجهد منى معهم[1].

فالتوليد عند سقراط كما يظهر واضحا من عباراته يمثل خطوه البحث مع الآخرين في الحقائق الموجودة في أنفسهم على أساس أنه إذا كان الإنسان غير عالم بالعلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنه يستطيع الإنسان عن طريق قواه أن يستخلصها من نفوس الآخرين فهي حقائق كامنه لا يدرى الإنسان بها إلا إذا حاول أن يعرف ذاته ويبحث في باطنه ويعتمد على عقله وما يتفق مع مقولاته دون الاعتماد على العرف أو العادة أو التقليد أو بعيدا عما هو مألوف.

لقد كان سقراط يبدأ بسؤال محاوره عما يعرفه فيما يتصل بمسألة من المسائل فيقول هذا الشخص ما يبدو له ولما كان عالما علما صحيحا كما يتراءَ له فإنه يقول ذلك في تفاخر وزهو وحينئذ يستمر سقراط معه في

---

(١) ثياتيتوس، ترجمة أميره حلمى مطر، من ٣٩ - ٤٢.

الحوار فيطرح عليه الأسئلة التى تبدو أنها ليست وثيقة الصلة بالمسألة الأولى التى سأله عنها، وعن طريق هذه الأسئلة الجديدة يثبت للخصم أنه مناقض لنفسه إذ يجعله يقول آراء مختلفة أو مناقضة للآراء التى قال بها من قبل وتنتهي النتيجة إلى إثبات جهل هؤلاء المدعين بالعالم. وهذه الخطوة كان يقصد بها امتحان الآخرين من أجل بيان ما لديهم من أفكار واستخلاص الصحيح لأن البحث لا يتم إلا عن طريق المشاركة فعن طريق معارضة الآراء بعضها ببعض والإستمرار في هذا المنهج يستطيع المرء أن يصل إلى معرفة الحقائق.

ولهذا ففي مرحلة التوليد يأخذ سقراط في مساعدة محدثيه بعد اعترافهم بالجهل أو توقفهم عند حد معين مثلما فعل مع ثياتيتوس فيأخذ في وضع السئلة والإعتراضات مرتبة ترتيبا منطقيا للوصول إلى الحقيقة التى اقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون، فالتوليد هو استخراج الحق الكامن في النفس. أو الوصول إلى التطابق مع الفكرة الرئيسية أى المقولة العقلية الثابتة وهي الماهيات التى لا يختلف عليها عقليتين لأنها متساوية وموضوعية لكل عقل.

هل كان سقراط برجماتيا ؟؟؟

وكما تشير د. أميره حلمى مطر[1] فإن هذا المنهج القائم على التهكم والتوليد يمكن أن يطلق عليه اسم الجدل لأن استخراج الأفكار من النفوس ومحاولة توضيحها بالمناقشة الذاتية أو الحوار الثنائى هو ما يعرف باسم الجدل الديالكتيك، وهذا يتسق مع فكرة الحقيقة عند سقراط فهي قبل كل شئ فكرة والفكرة لا يمكن أن تتضح إلا بالجدل إنما بالتحليل النقدى لكل جوانبها فالجدل في الفلسفة السقراطية لا يتناول الأشياء أو الوقائع وإنما يتناول

---

(١) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٥٠.

التفسيرات المختلفة لها أو العبارات التى تقال عنها ومواجهة هذه التفسيرات أو الأقوال ببعضها إلى إكتشاف التناقضات التى يمكن أن تنطوى عليها الفكرة وهذا الكشف هو جوهر المنهج الجدلى.

ولعل نطرف سقراط في استعمال هذا المنهج هو ما دفع البعض إلى إتهامه بأنه سوفسطائى أى أنه مولع بالجدل كما كان معاصريه من السوفسطائيين.

وقد دفع ذلك الشاعر الكوميدى أريستوفانيس إلى السخرية منه فصورو له سقراط بالجدل في مسرحية السحب تصويرا ينتهي إلى حد المناقشة في قياس قفزة البرغوث[١].

ويشير جثرى[٢] إلى أن أرستوفانيس في محاورة السحب يظهر سقراط باعتباره رجل لا يتوقف عن الكلام والنقاش متهمه بأنه يعلم من حوله كل شئ غير عملي وما لا معنى له ويضيع الوقت في الكلام والمناقشات التى لا جدوى لها.

وعند أفلاطون نرى أنه يقدم في الدفاع[٣] ما ارتآه البعض دليلا على عدم فهم الرأى العام اليونانى أو بعض مفكريه أمثال أريستوفان لمسيرة سقراط ورسالته. فقد وُجهت إلى سقراط تهم ثلاث، الأولى انكاره آلهة اليونان، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة، والثالثة إفساده الشباب الذي فتن به والتف حوله التفافا شديدا مأخوذ بسحر حواره.

وهذه التهم كما يُلاحظ باركر. لم تكن صحيحة وإن كان لها أسباب أخرى أهمها أن سقراط كان قد هاجم الديمقراطية هجوما عنيفا فنقم عليه

---

(١) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص١٤٢.

(٢) Guthrie, Socrates, P. ٤١.

(٣) زكى نجيب محمود، محاورات أفلاطون، مقدمة محاوره الدفاع، ص٨٢.

أنصارها ولم تكد تنتصر فيما نشب بينها وبين الأرستقراطية من تنازع حتى بادرت بالإنتقام من سقراط، فنقده للديمقراطية أثار عليه رجالها، وكذلك أثار الحقد في نفوس الحكماء والعلماء أو من كانوا يدعون الحكمة والعلم لأنه صرف عنهم الشباب من جهة ولأنه سخر منهم ومن علمهم وحكمتهم من جهة أخرى[١].

ويرفض تايلور هذه الصورة التى يقدمها أريستوفانيس عن سقراط باعتباره سوفسطائى ولا يقبلها إلا على أساس أنها تؤدى بنا إلى عالم الكوميديا، ولا تعتبر عن حقيقة سقراط التاريخية[٢].

وكذلك يتفق في هذا الرفض لتلك الصورة كورنفورد[٣] ويشير إلى أن المسرحية تقدم شخصا مختلف تماما عن الشخص الذي نعرفه من خلال الروايات الأخرى فكل شئ يفعله مناف تماما لطبيعة واهتمامات سقراط الحقيقى.

نعم لقد شارك سقراط السوفسطائيين في كثير من اتجاهاتهم ولكنه كان مختلف عنهم في جوهر رسالته. فشاركهم الموقف النقدى لكل شئ مؤسس على التقليد، وأنه يجب تحكيم العقل في كل ما هو خاص بالإنسان، وشاركهم في محاولة أن يجعل كل شئ في الكون إنسانيا أى يجعل الإنسان هو الحكم الأساسى لكل رأى وحكم ولذا فقد ترك الدراسات الطبيعية واتجه للبحث في الإنسان وقدراته وملكاته وسلوكه وهذا موضع مشاركة أيضا بينه وبين السوفسطائيين.

---

(١) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ص١٦٣.

(٢) Taylor (A.B.), Op. Cit., P. ٥٤.

(٣) Guthrie, Op. Cit., P. ٤٣.

وكما يبدو أن إيمانه بأن الحقيقة تتكشف منخلال الجدل وهو ما كان يُغرم به السوفسطائيون وولعه بذلك، مع أنه في الوقت الذي انتهت معظم حواراته دون التوصل إلى حل حقيقى للمشاكل التى يصفها محاولا وضع تعريف لها والوصول إلى حقيقتها أن اختلط الرأى العام وحسب سقراط واحدا من السوفسطائيين. ولذا فقد حقت عليه الكراهية ووجب له العقاب لأن الشعب كان قد سئم تلك الطائفة وكره كل من ينتسب إليها[١].

ويقدم لنا أفلاطون في محاورة مينون[٢] مدى كراهية الناس للسوفسطائيين باعتبارهم معلمين للحكمه والفضيلة فيرفض أنيتوس أن يذهب مينون إلى أحد هؤلاء المدعين ليتعلم منه لأنهم لا يعلمون إلا العناد.

ولذا فإن أريستوفان الذي كان رجعيا ويمقت التجريد. والحرية في الفكر كان يبغض السوفسطائيين أشد البغض باعتبارهم دعاة للتجديد فهذا بهم وسخر من تعاليمهم واتخذ فيهم سقراط بطلا لمسرحية واعبتره فيها زعيما لطائفة السوفسطائيين وفي هذا دليل على أن - كما يرى د. زكى نجيب محمود[٣] - على أن الرأى العام كان قد خلط بين سقراط وبينهم ولو لم يكن الشعب قد اتجه هذا الإتجاه لما استطاع أريستوفان أن يمثل قصته على مشهد منه.

ولقد اشار بعض السوفسطائيين المعاصرين - إذا جاز لنا أن نطلق عليهم - من البرجماتيين أمثال جيمس[٤] وديوى إلى أن سقراط كان برجماتيا، وهذا يرجع إلى أن سقراط كان له اتجاها عمليا بجانب اتجاهه العقلى، فهو لم يقصد أن يؤسس المعرفة على النظر العقلى فقط بل كان

---

(١) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ص١٦٤.

(٢) مينون، ٩٥ س.

(٣) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص٦٧.

(٤)وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، ص٣٤.

اهممه عمنب أى معرفه "لأسس التى يأتى عنيه العمز صحيح" فهو لم يحتلف عن معاصريه من السوفسطائيين من حيث الإتجه بالفلسفة من الأبحاث النظرية إلى الأبحاث في الحياة الإنسانية ومناقشة السلوك الإنسانى الأخلاقى.

وقد كان سقراط يريد لنظرية المعرفة التى اتقدم شرحها أن تكون تمهيدا ووسيلة ليستغلها في التطبيق على الحياة العملية فلم تكن هدفا في ذاتها. كما كان الأمر عند السوفسطائيين فقد اهتموا بالشئون العملية والأخلاق، ولذا فقد ادعوا تعليم الفضيله، وهذا شأن سقراتط لا يُعنى بالنظريات إلا أن كانت تعينه على أغراض الحياه العلمية فلم يرد بمعرفة الإدراك العقلى للفضيلة – أعنى تعريفها – إلا أن يتمكن الإنسان من السلوك، سلوكا فاضلا ينطبق على الفضيلة بحسب ما ادركها العقل من صفاتها.

فطريقة سقراط في الجدل كما يسميها د. زكى نجيب محمود – هي طريقة برهان الخلف[1] فقد كان سقراط يفترض قضية معينة ولما كانت الحقيقة في نظر سقراط لا يمكن معرفتها بشكل مباشر وبالتالى فلنناقش ما يقال عنها من أقوال وتعبيرات بالتالى فهو يستدل بعد ذلك على النتائج المترتبة عليها ويستمر في استدلاله هذا حتى يظهر له خطأ هذه النتائج أو اختلافها عن الواقع ومن ثم يثبت بُطلان الغرض الأول الذي ترتبت عليه هذه النتائج والصورة الرمزية التى تعبر عن هذا المنهج تتلخص فى، العبارة إذا كانت س هي ص فماذا يترتب على ذلك ؟ .

فعلى الرغم من أن سقراط كان يبحث عن الماهيات العقلية الثابتة والتى يشترك فيها كل الناس (باعتبار أن العقل هو الأساس المشترك بينهم وهو جوهر النفس البشرية الخالدة) لكنه كان يتبع ذلك بتحليل نتائج الأفعال.

---

(١) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانيه، ص٨٦

فيسأل ما هي العدالة ؟

فيقال أنها فعل الخير، ويسأل ما هي الأفعال التى يمكن أن تتدرج تحت طائفة الخير، فيقال ألآ تكذب، ألآ تسرق، ولا تخدع.

فإذا كانت هذه الأفعال موجهة إلى الأصدقاء، كانت شرا وإذا كانت موجهة إلى الأعداء كانت خيرا.

ويتساءل ماذا يترتب على خداع الأب لإبنه المريض كى يستطيع اعطاءه الدواء حتى يشفى[1].

لقد كان سقراط ينظر ونُصب عينيه نتائج الأفعال وما إذا كانت ستحقق الغرض منها أم لا، الأمر الذي كاد أن يلصق به تهمة السفسطه لأنه ربط الوسيلة بالغاية ناظرا إلى نتائج الفعل.

لكن سقراط لم يكن يهدف إلى ذلك فقط بل كان هدفه هو البحث عن الماهية العقلية الأساسية الموجودة وراء كل فعل فيسير من نتيجة الفعل إلى السبب الكامن وراءه، أى السبب العقلى الكامن في هذا الفعل لكى يقيس إذا كان ذلك الفعل صحيحا أم غير صحيح، الأمر الذي من شأنه أن يجعل سقراط معارضا للشكل البرجماتى الذي ظهر عند السوفسطائيين على الرغم من أنه يشاركهم في مظاهر أخرى.

ويؤكد زيللر[2] العوامل التى يتفق فيها سقراط مع السوفسطائيين باعتبارهم برجماتى عصره في أن كلاهما حول الحقيقة من البحث عن الطبيعة إلى البحث في الإنسان. وكلاهما أخضع كل شئ للنقد وفحص العقل وكان معارضا لما جرى عليه العرف وقضت به العادات والتقاليد.

لقد كان هدف سقاط كشف الحقائق. أو كشف حقيقة الأفكار التى

---

(١) أميره حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٢٤٨.

(٢) Zeller, Op. Cit., P. ٤٥.

يسير على هديها النس دون أن يكونوا على وعى بها. ولما كان موضوعة الأساسى الأخلاق فقد تساءل ما هي العدالة ؟ ما هي التقوى ؟ ما هي الشجاعة ؟؟

ولكن هدف سقراط لم يكن الاستنباط العقلى النظرى كنتيجة للتأمل الصاف ولكن من وجهة نظر إلى الحياه الخيره فلكى نقوم فأفعالنا على شكل جيد لابد أن تكون على معرفة صحيحة بالمقولات الرئيسية العقلية الثابتة ولذا اهتم بعملية الاستنباط والتعريف.

وقد بدأ سقراط دائما نظرته الفلسفية من التجربة أى مما يراه الناس في حياتهم اليومية ويمارسونه في استخدام المفاهيم والألفاظ الأخلاقية.

والمنهج السقراطى لم يكن من شأنه أن يُولد الحكمه وقد اعترف بذلك ولكن هدفه الأساسى تمهيد الأرض لكى يصل الإنسان إلى العودة إلى نفسه منبع القيم الثابتة والمقولات الخالدة موضوع العلم، ولذا فلم يكن من شأنه أن يفعل كما يفعل السوفسطائيون في تلقين المعلومات إلى تلاميذهم ولكن كان يرى أن مهمة المعلم تكمن في جعل التلميذ يعود إلى تأمل داخله والتخلص من الأفكار القديمة والشائعه كى يتمكن من معرفة هذه الحدود القصوى للمعرفة وتبنى الحقائق الكامنة في باطنه.

وعلى الرغم من أن سقراط قد شارك السوفسطائيين في كثير من اتجاهاتهم. فقد شاركهم في الاهتمام بالشئون الإنسانية وبالربط بين النظر والعمل، وشاركهم موقفهم النقدى للتراث السابق عليهم.

ولكنه يختلف عنهم في النظر إلى وسائل المعرفة. فقد رفض سقراط المعرفة الحسية واعتقد تماما في المعرفة العقلية.

ولذلك فإن الذاتية عند السوفسطائيين كانت ذاتية نسبية نظرت إلى الحقيقة في تغيرها وسيلانها، لكن سقراط عاد بهذه الذاتية إلى ثباتها المتمثل

في مقولات العقل الخالدة والثابتة والتي لا تختلف من شخص لآخر ولا من زمن لآخر وكل إنسان عند سقراط يمكنه التوصل إلى هذه الحقائق العقلية الخالدة بالإنعكاف عليها واستبطان ما في داخله من معدن أصيل فهي ذاتية موضوعية[1].

وسقراط كان مشغول بتعليم الرجال أن يفكروا بأنفسهم ولذا فلم يضع أى تكوينات لمذهب معين ولكن على الرغم من ذلك كان طابعه طابع الإعتدال. طابع رجل يعرف حدود المعرفة الإنسانية ويبحث عن الحقيقة، ولذا فقد كان عليه أن يعارض العلوم الطبيعية ويشك فيما وصلت إليه من نتائج بخصوص الحقيقة. الأمر الذي جعله يرفض دراستها ويحث على دراسة الإنسان لأنه رأى أن هذا الطريق من الوصول إلى معرفة محددة وثيقة. ولذا فقد انصرف عن دراسة الأشياء وللنظر فيما يُقال عنها من عبارات للوصول إلى حقيقة.

غير أن دعوة سقراط إلى العقل لم تكن دعوة إلى التأمل النظرى لأن كل ما يصبو إليه هو السلوك العلمي ولو اقتصر سقراط على النظر لما وجد هذه الشعبية الكبيرة التى ضمت إليه خيرة شباب المجتمع الأثينى ومنهم أفلاطون.

ولو كان ممن يدعون إلى التأمل النظرى لكان له نظريات إيجابية وهذا ما لا نجده في الروايات الت نستمد منها فلسفته بالمحاورات الأفلاطونية المبكرة وهي أولى المحاورات على شخصية سقراط لم تكن تتناول إلا البحث في الفضائل المختلفة أو في أنواع السلوك الإنسانى وظلت أكثرها سلبية فلم نجد له نظريات إيجابية في تعريف هذه الفضائل وإن كان

---

(1) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص٣٥

الخيط الأساسى وراء هذه المناقشات هو دائما البحث عن القصور العقلى الكلى الثابت.

ولذا فالتعريف لم يكن من شأنه أن يظهر قوة عقلية بشكل ما عند سقراط ولكن همه الأساسى كان معرفة القواعد والأسس التى يأتى السلوك موافقا لها لا أن يُعيد التشكيل وفق قواعد وأسس جديدة فلم يكن منهجا ثوريا متطرفا مثل منهج السوفسطائيين بقدر ما كان منهجا وبحثا منهجيا عن القواعد التى على أساسها يأتى السلوك الإنسانى من خلال الاستقراء والخبرات الجارية والسلوك المعتاد والإنسان العادى.

وتكاد تُجمع الروايات على سمة أخرى هي أن سقراط قد أغزم بالجدل العقلى بل مال دائما إلى التمسك بالنزعة العقلانية وقد وضح الفيلسوف الألمانى نيتشة سيادة النزعة العقلانية عند سقراط ووصفها بأنها نزعة غلّبت جانب التفكير العقلى المجرد أو - الجانب الأبولونى في الروح اليونانية على جانب الحماسه الدينية الذي ساد عصر التراجيدين السابقين(١).

وإذا اعتبرنا أن الروح الأبولونية هي الروح الباحثة عن الثابت غير التغير في الطبيعة البشرية وأن الروح الديونيسية هي الروح التى تساير التغير، فإن سقراط يصبح مثلا للروح بمعناها الأول أبلغ تمثيل فقد آمن كما يشير ديوى وأنصار البرجماتية(٢) بثبات النفس البشرية وعدم تغيرها بينما عبر السوفسطائيون عن الروح بمعناها الأخير في ميلهم إلى إعتبار الحقيقة متغيرة ونسبية ومختلفة لإختلاف الذات الإنسانية بين اوانه وأخرى.

وكثيرا ما وصفت فلسفة سقراط بأنها حكمة إنسانية وقد حقق سقراط هذه الحكمة الإنسانية بحياته ومماته أكثر مما حققتها في كتب وبظريات، ولقد

---

(١) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٣.

(٢) Encyclopedia of philosophy, pragmatism, P. ٤٩٥

كان مثلا أعلى للمعجبين به يتأملونه ولكنه هو لم يكن مـ النوع المنصرف إلى التأمل.

وأكثر من هذا فلو رجعنا إلى اللغة اليونانية نفسها وراجعنا المعانى المختلفة لكلمة علم فيُلاحظ كما تشير د. أميره مطر[1] أن سقراط حين كان يستعمل هذه الكلمة فإنما كان يعنى بها معرفة سلوك معين وتتخذ معنا عمليا وتُترجم إلى الإنجليزية Kowing How ولم يكن هذا هو المعنى الوحيد الذي احتفظت به هذه اللفظة لأنه سُرعان ما تطور معنى الكلمة في الفلسفة الأفلاطونية إذا اكتسبت مع أفلاطون معنى نظرية فأصبحت تفيد معنى المعرفة بشئ ما.

---

(١) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٤.

الفصل الخامس

أفلاطون

نقد النزعة البراجماتية

أ- الإنسان ليس المقياس الوحيد .

ب- الإنسان ليس مقياسا لنفسه .

جـ- إذا تعلق الأمر بالمستقبل فالإنسان ليس مقياسا لنفسه.

د- وجود مستويات عامة من الخبره.

هـ- الإدراك الحسى ليس هو كل المعرفة.

و- الإدراك الحسى في ذاته ليس معرفة.

ز- استحالة قيام اللغة.

حـ- استحالة قيام العلم .

ط- نقد الفكر الاستدلالى.

الرؤية التأملية للحقيقة عند أفلاطون .

أفلاطون

مقدمة :

كان من الطبيعى أن يتأثر أفلاطون بأستاذه سقراط خاصة وقد لازمه فترة من العمر وشاهد محاولاته الجرئيه في معارضة السوفسطائيين أدعياء المعرفة[1].

وإذا كان سقراط قد رفض أن تكون المعرفة بالجزئيات والمحسوسات معرفة صحيحة وقال انها العلم بالكليات أو المقولات العقلية الكلية فقد وقف عند هذا الحد، ولكن افلاطون تخطى استاذه بالقول بأن هذه الكليات لابد أن يكون لها وجود وهذا الوجود هو الوجود الخاص بعالم المثل. وقدم المثل باعتبارها هي المقولات العقلية الكلية التى تتصف بالثبات والأزلية ويقع عليها العالم وأنها العلل المفسره للعالم باعتبارها الحقائق الدائمة.

ومن أهم مظاهر عرض أفلاطون لنظريته في المعرفة هذا النقد القوى المفصل للنزعة السوفسطائية في جوانيها المختلفة الفردية والاجتماعية والبرجماتيه وأي قدمه في محاورة ثياتيتوس.

---

(١) ولد أفلاطون في عام ٤٢٧ ق.م وعاش حتى بلغ الثمانين وتوفي ٣٤٧ ق.م وكان مولده في جزيرة قريبة من شاطئ أتيكا لا تبعد كثيرا عن أثينا حيث استقر فيها مؤقتا أبوه أرسطو، وسقراط هو أهم شخصية أثرت في فكر أفلاطون واتصل به منذ أن كان في العشرين من عمره إلى أن توفي سقراط وكان من جملة أصحاب سراقط وأصدقائه لأنه – سقراط – لم يكن صاحب مدرسة بالمعنى المفهوم.

انظر، أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص١٢، ١٣.

وانظر Burnet, Early Greek philosophy, P. ٣٥١.

وانظر : Taylor, Op. Cit., P. ٣٠٥.

فالإدراك الحسى يستلزم النسبية عند بروتاجوراس ، وهذه النسبيه تتضمن حتما نوعا من ميتافيزيقا التغير التى قال بها هيراقليطس ومذهب بروتاجوراس كما يفسره افلاطون يؤدى إلى إنكار وجود علم موضوعى بل وجود عالم مشترك وسنصل في النهاية إلى أن كل منا يعيش في عالم خاص به يتحول ويتبدل في لحظة وأخرى فمذهب بروتاجوراس يهدم وينكر التمييز بين الواقع والظاهر بين الاعتقاد الشخصى والحقيقة على أساس من المقولة الرئيسية التى يدور حولها المذهب وهي أن الإنسان مقياس.

ولذا فأفلاطون يبدأ نقده انطلاقا من الجمع بين مقولة بروتاجوراس ونظرية هيراقليطس.

نقد أفلاطون للنزعة البرجماتية عند السوفسطائيين :

قدم أفلاطون نقده للنظرية العملية عند السوفسطائيين في محاورة ثياتيتوس، وقد ربط بين الإدراك الحسى ومذهب النسبية عند بروتاجوراس، وهذه النسبية تتضمن حتما نوعا من ميتافيزيقا التغير التى قال بها هيراقليطس. ونلاحظ هنا أن مذهب بروتاجوراس في تفسير أفلاطون له - كما أشرنا من قبل - يؤدى إلى إنكار وجود عالم موضوعى بل وجود عالم مشترك للجميع ودخل في النهاية إلى أن كل منا أي أن كل إنسان يعيش في عالم خاص به يتحور ويتبدل من لحظة لأخرى ويكون كائنا وكائنا حقيقيا بالنسبة للذات ما يبدو لها أنه كائن، فمذهب بروتاجوراس يهدم وينكر التمييز بين الواقع والظاهر وبين الاعتقاد الشخصى والحقيقة على أساس المقولة الرئيسية التى يدور حولها المذهب وهي أن الإنسان مقياس كل شئ.

ولذا فإن أفلاطون يبدأ نقده من الجمع بين مقولة بروتاجوراس والإدراك الحسى عند أمبادقليس والتغير الدائم عند هيراقليطس ومما جعل

كاثلين فريان تشير إلى أن أفلاطون كان واعيا بالتطور التاريخى أو الجذور التى تمتد إليها الفكرة[١].

أ- الإنسان ليس المقياس الوحيد:

يرى بروتاجوراس طبقا لمبدأ أن الإنسان مقياس أنه الحكم الوحيد على الواقع أي يدركه ويعيشه، ولذا فإن الإنسان الفرد هو مقياس كل شئ – كما أشرنا من قبل – ولكن أفلاطون يتراءئ له الأمر على شكل مغاير، فإن هذه النسبية الخالصة التى يعتقد فيها بروتاجوراس وامتدت إلى الحكم على كل المجالات نجد عند أفلاطون اعتراضا تشهد به التجربة الشائعة وتؤكده، فالحياه الواقعية تُظهر لنا أن كل واحد يعلم أن هناك بعض الأشياء يرى نفسه فيها الحكم على الآخرين، وبعض الأشياء يرى أنه أقل حكما فيها من الآخرين. وكل واحد يرى في نفسه عدم المعرفة ببعض الأشياء ويعتقد إنه في حاجة إلى أن يتعلمها .. وبالحكمة والجهل يعتقد بعض الناس في أنفسهم أن لهم معتقدات صادقة وأخرى خاطئة وطبقا لمقولة بروتاجوراس فإن بعض المعتقدات صادق وبعضها خاطئ معتقد صادق وهذا من شأنه أن يوضح أن هناك أشياء ليس الإنسان فيها هو المقياس وهي نتيجة مباشرة لنفس المبدأ أي قال به بروتاجوراس وهي متناقضة مع المبدأ نفسه[٢].

ب- الإنسان ليس مقياساً لنفسه:

إذا تشابهت أحاسيس إنسان مع إنسان آخر وكانت القضية ما هو الخير أو الضرر في كل هذه الإحساسات للشخصية فإن كل واحد منهما ليس هو المقياس لنفسه، ولذلك نستشير الخبير.

---

(١) Theaet ١٧٦ a-b.

(٢) Theaet ١٧٢ b.

وقد ذكرنا أنه بالحكمة والجهل يعتقد بعض الأشخاص أن لديهم بعض المعتقدات الصادقة والبعض الآخر خاطئ، لكن بروتاجوراس يقرر أن كل إنسان هو الحكم الوحيد لما يحدث في الواقع أي يعيش فيه - ولكنه في دفاعه عن نفسه ذهب إلى أنه هناك بعض الناس أحكم من البعض الآخر وأشار إلى أن الطبيب والخطيب من هؤلاء الناس فالطبيب يستطيع أن يعدل من حالة الجسم من الحالة السيئة إلى الحالة الأفضل التى يمكن فيها للإنسان أن يتأثر بعالمه بالشكل أي يحدث للإنسان السليم.

وهكذا الخطيب يمكن أن يحدث في الدولة نفس ما يحدثه الطبيب في الجسم.

جـ- إذا تعلق الأمر بالمستقبل فالإنسان ليس مقياساً لنفسه:

إن النسبية عند بروتاجوراس تُقرر أو تقتضى عدم وجود غير مرتبط بالحس أو موضوع مستقل عن الذات يخرج عن الإدراكات الحالية للحواس. ولكن عالمنا يتسع لمثل هذا الوجود فإنه يسمح بالتوقع لتبرير ما يختص بالمستقبل فهو يحكم على موضوعات لا يتوقف أمرها علينا حيث الأحداث المستقبلة ستقع أو لا تقع دون اعتبار لانتقاداتنا.

وليست كل الأحكام صادقه. فعندما يختلف المريض والطبيب فيما سوف تكون عليه حالة المريض في المستقبل فهم يختلفون عن نفس الحقيقة. وهذه الحقيقة ليست في نفس الوقت جزءا من تجربة خاصة لكل منهما. ولذا فإن كلا منهما لا يمكن أن يرى أنه الحكم الوحيد - فإن كليهما يمكن ألا يكون صادقا[1].

وبالنسبة للسياسيين فإن واضعى السياسة والقوانين يضعون في

---

(١) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ص٧٣.

الاعتذار المستقبل والحال في خلاف المريض والطبيب مثله الخلاف بين اثنين من السياسيين حول ما إذا كانت بعض القوانين سن لها تأثيرات مفيده على المدينة[1].

د - وجود مستويات عامة من الخبرة:

أن المقياس البرجماتى يرى أن الخبير هو أي يستطيع أن يدلى بالحكم الصحيح بما له من خبرة تميزه عن الآخرين، ولكن الذين يوحدون بين الواقع والتغير، الذين يقولون أن ما يبدو لأي شخص هو الواقع بالنسبة له. وعلى هذا الأساس امتدت هذه المقولة إلى حالات أخرى مثل الخير والشر والحق والباطل، والناس تعتقد أن ما تضعه المدينة من قوانين وترى أنه خير ومفيد لابد أن يكون كذلك طالما أن الجميع متفقون عليه[2].

وعلى الرغم من ذلك فكل واحد يعتقد أن الخير الحقيقى أو الفائدة مستقل عن المعتقدات التى تدور حول الخير والشر، ولذا فإنه حتى في الحالات العادية فإن مثل هؤلاء الذين يؤمنون بأنه ليس هناك مستويات عامة للصواب والخطأ أو للحق والباطل، ولكن الحق يعنى ببساطة لأي مجتمع ما يتفق عليه هذا المجتمع فليس هناك مجتمع يعتقد أن الخبرة هي شئ نسبى.

فإن أحداً لا يعتقد أن الخبير هو ما يعتقد المجتمع فيه أنه كذلك على الرغم من أن كثيرين يعتقدون أن الحق هو ما يعتقد المجتمع أنه حق، فكل واحد يؤمن أن هناك مستويات عامة للخبرة[3].

إن كل هذه الإعتبارات تؤدى إلى أن التبديل البرجماتى للمفيد بدلا

---

(1) Theaet, ١٧٢ b.

(2) Taylor, Op. Cit., P. ٣٥٥

(3) الكسندر كواريه، المرجع السابق، ص٧٥ .

من الحقيقى باعتباره قياسا للقيم في المعتقدات يسقط من النقطة المركزية التى يعتمد عليها. فهو يدحض نفسه بافتراض مسبق أن قيمة المُعتقد هذا مفيد نفسها لأبد أن تُقيم بالعوده إلى مستوى من الحقيقة ومن الصدق .

وكما يقول تايلور أن معنى قولنا من الصدق أن هذه الممارسة مفيده لا يمكن أن تعنى ببساطة أن من المفيد الاعتقاد أن هذه الممارسة مفيده[1].

هـ- الإدراك الحسي ليس هو كل المعرفة:

ونظرية بروتاجوراس تقوم في أساسها على أن الإدراك الحسى هو كل المعرفة المتاحة للإنسان، فهل صحيح أن هذا الإدراك الحسى هو كل المعرفة ؟؟

هل صحيح أن الإحساس المباشر وأي يطرح الأحكام التى نقرها بالنسبة للأشياء ليس هو كل المعرفة ؟؟

هذه هي القضية التى يدافع عنها أفلاطون .

فأفلاطون يرى أن عملية الإدراك ليست هي العملية التى تتم بين عضو حاس وموضوع محسوس، بين مجموعة من الأعضاء الحسية والشئ الخارجى موضوع الإدراك، فإن وراء مجموعة الأعضاء الحسية يوجد عقل يستقبل هذه المادة التى تنتج من الإدراك الحسى وينعكس عليها ويقوم بعد ذلك بإصدار أحكام.

وفي مثل هذه العملية – الإدراك – فإن العقل المفكر يستعمل كلمات مثل الوجود، والتشابه، والاختلاف، والمساوى وهذه كلها ليست من موضوعات الإدراك الحسى التى تصل العقل من خلال الحواس. وهذه

---

(١) Taylor, Op. Cit., P. ٣٥٥.

الموضوعات عامة اي يمكن استخدامها مع كل موضوعات الحس، والعقل يحصل على معرفته بمعنى هذه المصطلحات من حلال أدوات خاصة به وليست بالعملية التى تحدث بين أجزاء البدن والموضوعات المدركة.

أفلاطون يرى أن هذه المصطلحات العامة التى يستخدمها العقل لا تفهم بأي حس ولكن بالفكر، وعندما تقوم بإصدار الأحكام المتعلقة بالأشياء المدركة فإن هذه الأحكام متضمنه هذه المصطلحات ويقوم العقل بهذه العملية بدون إستخدام أي عضو جسدى، وهذه المصطلحات العامة مثل الوجود e xist، والتشابه likeness والوحدة tyniU، والأعداد rsmbeNu بما فيها الفردى والزوجى even and odd.

وكل هذه المعانى المشابهة، وهي عامة بمعنى أن كلمة مثل exist يمكن استخدامها وقصدق على كل شئ وأي موضوع فالوجود يُحمل على أي شئ وينسحب على كل شئ[١].

وكما تشير د. أميره مطر في تفسيرها لما يقوله أفلاطون فإن الإدراكات الحسية أو الإحساسات التى تصلنا من العالم الخارجى ليست متراصة بداخلنا جنود هوميروس في باطن حصان طرواده الخشبى[٢]، فالفكر يستخدم الحواس كما لو كانت أدواته ولكنه يتجاوز معطيات الحس عندما يقوم بوظائف المقارنة والتجريد والاستدلال.

وينتهي أفلاطون إلى القول بأن ما نراه لابد أن يأتلف مع ما نسمعه بالأذن أو نلمسه باليد ولا يقوم بعملية التنسيق هذه إلا العقل وهذه العملية الاستدلالية تنتهي إلى حدوث ما يسمى بالحُكم أو الظن.

---

(١) Theaet. ١٨٦ A.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، مقدة ثياتيتوس، ص١٠٨

والأمثلة التى يضربها أفلاطون عن الأسماء العامة في ثياتيتوس هي نفسها التى يجئ ذكرها في محاورة بارمنيدس عندما يرى أن الأزمة التى يقع فيها زينون يمكن الهرب منها بفضل المُثل نفسها مثل المشابهة والاختلاف والوحدة والكثرة[١].

ويعتقد كورنفورد أنه على الرغم من أن أفلاطون يحاول تحاشى ذكر كلمة المثل كلما أمكن ذلك، إلا أن هذه المصطلحات العامة هي ببساطة الصور وهي تبدو أكثر وضوحا في ضوء قراءة بارمنيدس[٢].

إن الإدراكات لا يمكن أن تكون فقط هي موضوعات المعرفة لأن أية عبارة نكونها حول موضوعات الإدراك لابد أن تحتوى على واحدة من هذه المصطلحات العامة - ولذا فإن كل معرفة بالحقائق باعتبارها متميزة عن التعرف الحالى بمادة الحس تتضمن تعريف بالمُثل، هذه المُثل ليست موضوعات خاصة بالإدراك وكذلك ليست موجودات فردية ولا تدخُل في التغير الهيراقليطس. وبالتالى فمن السهولة بمكان أن نستخلص النتيجة التى أشرنا إليها من قبل وهي أن الإدراك الحسى ليس هو كل المعرفة.

و - الإدراك الحسي في ذاته ليس معرفة:

يعتقد أفلاطون أنه على الرغم من أن الإدراك الحسى يتميز بالثبات، فإن هذا الإدراك لا يمثل معرفة حقيقية.

فالإدراك الحسى في نظر أفلاطون لا يستطيع أن يقدم لنا معرفة بحقيقة الوجود وإذا تصورنا أن ما يقصده أفلاطون دائما بالحقيقة أو الوجود

---

(١) Parmindes, ١٢٩ D.

(٢) Cornford (F.M) Op. Cit., P. ٥٥.

هو دائما الوجود الحقيقى للمُثل أو الصور، وإذا وافقنا على الافتراض المُقترح في البرهان السابق من أن أي حكم أو ظن نكونه، فإن أي عبارة بسيطة مثل « الأخضر يوجد هنا ».

تكون وراء الإدراك الحسى المباشر، فإن وظيفة الإدراك الحسى لا تستطيع أن تقدم لنا معرفة أو تعرف على كلمة يوجد Exist (١). وحيث أن الأحكام فقط هي التى يمكن أن تكون صادقة فإن كل الحقائق بهذا الشكل تصبح خارج دائرة الإحساس المباشر.

فإذا وضعنا في الاعتبار ما يقصده أفلاطون بالواقع والحقيقة فإن النظرة التى الإحساس المباشر أو الإدراك الحسى لابد أن تتغير بشكل ما، فإدراكى لموضوع الحس لا يمكن أن يُطلق عليه معرفة لأن الشئ أو موضوع الإدراك هنا ليس شيئا واقعيا ثابتا على الحقيقة ولكنه شئ يصير ويتغير باستمرار(٢).

إن الأمر عند أفلاطون يختلف عن هذه النظرة التى رآها هو نفسه تفسيرا لرأي بروتاجوراس، فالمعرفة عنده لها حقيقة وواقع بالنسبة لموضوعاتها ولكن موضوعات الحس والإدراك الحسى ليس لها حقيقة ولا وجود ضرورى فهي دائما متغيرة سيالة بينما المعرفة لا تكون إلا بالموضوعات الثابتة التى لها وجود حقيقى غير متغير.

س: ألا يتوفر للبشر والحيوان بمجرد أن يولدوا بالطبيعة القدرة على الإحساس بكل الإحساسات الممكنة التى

---

(١) Theaet, ١٨٦ C.

(٢) أميره حلمى مطر، ثياتيتوس، ص١١٠.

تتجه نحو النفس بواسطة الجسد ؟

لكن التفكير في هذه الإحساسات فيما يتعلق بوجودها
وفائدتها إنما يحصل لمن يُحصلونها بعد جهد طويل
في الدراسة(١).

ز - استحالة قيام اللغة:

رأينا كيف فند أفلاطون كل الآراء المترتبة على مقولة بروتاجوراس الإنسان مقياس على أساس أن ما يراه الإنسان صادق فهو صادق بالنسبه له، والواقع أي يعيشه الإنسان ويدركه بحواسه هو الواقع الصحيح بالنسبه له.

يتحول أفلاطون بعد ذلك إلى الأساس الميتافيزيقى أي تستند إليه النظرية لتفنيده، وهذا الأساس يتمثل في نظرية هيراقليطس القائلة بالتغير الدائم وبأن الصيرورة هي قانون الوجود.

والحركة في الوجود تعنى أن كل شئ يخضع لنوعين من الحركة، حركة النقله في المكان Locomotion، وحركة التحول أو الإستحالة Alteration، بمعنى تغير في الكيف(٢).

والتغير عند هيراقليطس يجرى على الإله نفسه حين يقول أن الإله هو الليل والنهار الشتاء والصيف، الحرب والسلام، فهو يتغير مثله مثل

---

(١) Theaet, ١٨٦ C.

(٢) أميره حلمى مطر، ثياتيتوس، ص١٠٢.

النار[١].

ويرى أفلاطون أنه إذا كانت كل الأشياء في حركة وتغير فسوف يترتب على ذلك أن تصبح اللغة مستحيلة لأننا لا يمكن أن نطلق إسما على شئ طالما أن هذا الشئ له استمرار في الوجود .

س: مادام لا يوجد ما هو ثابت وأن ما هو في حركة لا يتحرك بل يتغير أيضا حتى أنه البياض نفسه يكون في حركة ويتغير إلى لون آخر فكيف نطلق عليه اسما محددا ونكون واثقين أننا بذلك نسميه تسمية صحيحة؟ [٢]

ولقد كان أفلاطون متأثرا باقراطيلوس أي كان قد تعلم على يد هيراقليطس وقد توصل إلى هذه النتيجة فقد اعتقد أنه من الأفضل عدم قول أي شئ ولم يكن يتحدث إلا مشيرا بإصبعه وهكذا انتقد أقراطيلوس أستاذه في قوله أنه من الصعوبة أن نخطو في نفس النهر مرتين فقال ردا عليه إن أحدا لا يستطيع ذلك حتى ولا مرة واحدة[٣].

وقد اشار أرسطو إلى أن القائلين بهذه النظرية أنهم يرون أن البحث في الحقيقة يماثل البحث عن طائر في الهواء، فقد اعتقدوا أن كل هذا العالم الطبيعى في حركة دائما ولذا فإن من الصعوبة أن يُقال عنه عبارة واحدة

---

(١) Cornford (F.M), Op. Cit., P. ١٠٠.

(٢) Theaet, ١٨٢ E.

(٣) Cornford (F.M), Op. Cit., P. ٥٨.

صحيحة[1].

إذا كان الإدراك الحسى هو الطريق الوحيد للمعرفة فلن تكون هناك معرفة على الإطلاق :

يترتب على حركة التغير الشامل التى تقوم عليها نظرية بروتاجوراس، أن الإحساس أي سبق أن فسرناه على أنه التقاء حركتين : حركة الإحساس وحركة الصفة المحسوسة فإنه سُرعان ما يتحول إلى الضد فلا يصبح إحساسا.

فالإحساس كما سلم به أفلاطون من البدايه هو العلم ولكن في جالة ما إذا كان المدرِك والمدرَك في حالة تغير دائم ومستمر فإن الأمر يُصبح غير ذلك فإن الشئ يفلت من الإنسان بمجرد إدراكه إياه[2].

فالتغيُر الدائم لا يسمح بوجود معرفة بشئ على الإطلاق بل تُصبح المعرفة واللامعرفة متساويين وتصبح أية إجابة بخصوص الشئ المتحول صحيحة، ولذا فسقراط يقول كأننا في هذه الحالة نقصد بالعلم شئ آخر هو الا علم فنُجيب من يسألنا ما هو العالم بأننا لا نعنى بالعلم شيئا آخر غير اللاعلم. فلا ينبغى أن نسمى الإبصار إيصارا بأكثر مما نسميه عدم إيصار، ولا يعنى أي إحساس آخر على أنه إحساس أكثر منه غير إحساس مادام كل شئ يتحرك بكل أنواع الحركة[3].

---

(1) Arist, Metaph ١٠١٠ A ١٠.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٢.

(3) Theaet, ١٨٣ B.

إن أفلاطون يرى أنه إذا كانت كُلُ الأشياء بلا استثناء في تغير فإن اللغة لا يمكن أن يكون لها معنى ثابت فالعبارة القائلة أن الإدراك هو المعرفة فإن معانى الكلمات لابد أن تتغير ولذا فإن العبارة لا يمكن أن تستمر صادقه أو هي نفس العبارة.

إن ما يود أفلاطون أن يوصى به إلينا كما يشير كورنفورد أنه إذا لم يكن في استطاعتنا معرفة درجة من الهويات التى يمكن معرفتها والتى تتعدى نطاق هذا التغير الهيراقليطس نستطيع الوقوف عليها باعتبارها معانى ثابتة للكلمات، فإن أي تعريف للمعرفة لا يُصبح أكثر صدقا مما يناقضه من تعريفات، فأفلاطون يشعرنا بدون الإشارة إلى ذلك بالحاجة إلى صورة أو كلمة، فبدون هذه الصورة أو المثل لن يكون هناك معرفة وهي نفس النتيجة التى ذكرها في نهاية محاورة أقراطيلوس(١).

إن التغير الشامل هذا لا يجعل الإدراك يتوقف لكى يكون إدراكا وإذا كان الإدراك، يمثل المعرفة فهو لا يتوقف لكى يكون معرفة، فإذا كانت الأعضاء وموضوعات الإدراك في تغير مستمر وكانت هذه هي الطريقة الوحيدة للمعرفة فلن تكون هناك معرفة بالمعرفة تتطلب مصطلحات يجب أن يكون لها معنى ثابت وحقائق ثابته تظل صادقة(٢).

إن القضية التى يطرحها أفلاطون هنا هي قضية الإدراك الحسى

---

(١) Cratylos.

(٢) Theaet, ١٨٤ A.

وتفنيدها قائم على أساس أن كل شئ في تغير مستمر. والنتيجة - كما يتراءى للباحث - واضحة وكانت ستبدو أكثر وضوحا إذا هو لم يطرح جانبا ذكر المثل - هذه الموضوعات التى لا تتغير ويمكن أن تكون موضوعة للمعرفة.

لكن طرح ذكر المثل هذا يحتاج إلى وقفه لأن كورنفورد وتايلور[1] يتفقان على أن أفلاطون لم يشر إلى المثل في ثياتيتوس، إذا كان الأمر كذلك فما السبب ؟ هل تعمد ألاّ يذكرها لأنه كان بصدد مناقشة النظريات الخاصة بالإدراك الحسى ؟ أم أن هناك أسبابا أخرى دعته لذلك ؟

إننا نعلم أن أفلاطون يرى أن المثل هي الموضوعات الحقيقية الجديرة بالمعرفة والتى يمكن معرفتها. فهل هذه الموضوعات لا تجدُ مكانا في محاورة تدور حول المعرفة أو العلم ؟

إن السير بقضية تنفيذ النظرية البروتاجورية إلى نهايتها قد يكون فيه الإجابة لهذه الأسئلة وهذا يتطلب منا التعرُض لقضية الفكر الاستدلالى.

لقد اتضح مما سبق أن العلم لا يتساوى مع الإدراك الحسى ولكنه يقترض إلى جانب الحس الفكر Thought والفكر هو عملية حُكم لأن الفكر هو ما يمكن التعبير عنه بالحكم.

---

(١) Cornford (F.M), Op. Cit., P. ٦٢.
وانظر : Taylor, Op. Cit., P. ٣٥٥.

وقد استعمل أفلاطون اللفظ Doxa بمعنى الظن أي لا يقع على الوجود الثابت بل يكون موضوعه الصيرورة والتغير أو عالم الموجودات الحسية. ولكنه يستخدم الكلمة في ثياتيتوس بمعنى التفكير الإستدلالى[1] المتردد بين

---

(١) في محاورة الجمهورية وضع أفلاطون الفكر الإستدلالى في مرتبة أدنى من الفكر الفلسفي، ففي تقسيمه الرباعى أي مثل فيه للديالكتيك أو الجدل منهج المعرفة عنده قسم حالات الوجود وحالات العقل إلى أربعة أقسام، الأولى الصور والثانية الأشياء الطبيعية والموجودات، والثالثة يكون الصول التى أستخدمت في الحالة الثانية تستخدم كصور والبحث هنا إفتراض فقط أي الحركة تكون من فرض إلى نتيجة وليس إلى مبدأ أول، وفي الرابعة تستخدم النفس الفرض فقط دون أن تستخدم الصور كما في الحالة السابقة ولكنها تتقدم فقط داخل وخلال المُثل نفسها إلى مبدأ أول وليس فرضا.
في مقابل هذه الحالات الوجودية الأربع توجد أربع حالات للنفس فالعقل يقابل المستوى الرابع من التقسيم، والفهم يقابل المستوى الثالث، والإعتقاد أو الظن يُقابل المستوى الثانى، والوهم يُقابل المستوى الأول الأدنى في التقسيم.
وفيما يتعلق بالتفسير بين الوضوح في اليقين في المستوى العقلى يفرق أفلاطون بين الرياضة والفلسفة، فالمشتغلون بالعلوم الرياضية يبدأون بمسلمات كالأعداد الزوجية والفردية أو مختلف أنواع السطوح، وينظرون إلى هذه على أنها أمور معروفة أو على أنها مسلمات لا تحتاج إلى إثبات، وهم يبدأون بهذه الفروض دون التدليل على صحتها مع إنهم يستخدمون الأشياء المحسوسة إلا أن تفكيرهم ليس منصبا عليها لذاتها وإنما على الأصول التى تُعد هذه الأشكال صورا لها، فهم لا يقيمون استدلالهم على هذا المربع أو ذاك القطر إنما يُقيمونها على المربع في ذاته والقطر في ذاته والأشياء الحسيه التى كانت أصولا بالنسبة للقسم الأول تُستخدم هُنا في العُلوم الرياضية كصور ويتجه الفكر هنا إلى الأشياء التى لا تُدرك إلا بالفكر.
وهكذا يُفرق أفلاطون بين العُلوُم والفلسفة. فالعلوم تتخذ من المسلمات مبادئ لها دون أن ترتقى إلى مبدئها ولذا فإن هذه العلوم كالرياضيات والطبيعيات تُمثل مرحلة الفهم ولا تتجاوزها إلى مرحلة العقل فهي مرحلة وسط بين مرحلة الرأي والعقل.
ويشرح Brumpaugh الفارق بين مرحلتى الفهم والعقل فيقول إن الفهم يكون أكثر وضوحا وتأكيدا من الإعتقاد ذلك لأن المعرفة هُنا لا تقف عند مجرد معرفة كيف تعمل الأشياء ولكنها تتعدىَ ذلك إلى معرفة حقيقة هذه الأشياء، فالمعرفة هنا تبدو=

رأي وآخر لينتهي إلى حكم فهل الحكم هو العلم ؟؟

والحكم منه الصادق ومنه الخاطئ ويُشترط لكي يُكون الحُكم صادقاً أن يقع على موجود، فهل الحكم الخاطئ هو حكم على اللاوجود، لكن اللاوجود غير موجود بحسب رأي بارمنيدس فكيف يمكن تفسير الحكم الخاطئ ؟؟؟ كيف يمكن أن يكون اللاوجود موجودا ؟؟؟

-مثل معرفة طالب الكيمياء أي يمكنه أن يستعمل القوانين العامة ليتنبأ التفاعل الكيميائى، على عكس طالب الكيمياء أي تعلم فقط كيف يضع بعض الأخلاط التى يُنتج عنها الإنفجارات والعطور، إن العالم هنا قد اكتسب عن طريق التعميم والقوانين العامة مثل قانون الجاذبية ويطبق هذه القوانين على الجزئيات وقد كان أفلاطون يعتقد أن المشتغلين بالأمور الأخلاقية والسياسية في عصره لم يتجاوزوا مرحلة التخمين إلى معرفة كيف ؟ ولم يرقوا إلى هذه المرحلة الثالثة من المعرفة.

وإذا رجعنا إلى المرحلة الأخيرة والتى تعلو فوق مرحلة التعميم والاستدلال فإن أفلاطون يضع في هذه المرحلة لرحلة المعرفة بالغاية Knowing wby والفارق بين هذه المرحلة والمرحلة السابقة كالفارق بين معرفة مجموعة من القوانين وبين معرفة كيف تنتظم القوانين جميعا الواحد مع الآخر في كل متسق.

فالمعرفة هنا – في المرحلة الرابعة – معرفة بالعقل وتتميز بأنها معرفة كلية وليست خاصة وهي لا تقف عند مجرد الفرض بل تصل إلى المبادئ الأولى التى ليست فروضا كذلك، ولا تقنع بالوصف بل تقوم بعمل تصدى تقويمى فهي تتصور طبيعة الأشياء ونظامها المطلق .

المهم أن أفلاطون أراد أن يوضح مكانة الفكر الاستدلالى بالنسبة للفكر الحقيقى أي الفلسفة في الجمهورية، وفي ثياتيتوس يؤكد هذه المكانة ويُعلى من شأن الفلسفة بجعلها أرقى مرتبة من الفكر الإستدلالى ويقدم الأدلة على ذلك.

انظر، جمهورية افلاطون، ٥٠٩ أ .

انظر :

Brumpaugh (R.S) The philosophers of Greece P. ١٤٣.

انظر : Burnet, Greeck Philosophy, P. ١٥٣.

التفسير السيكلوجى للخطأ :

يقدم أفلاطون رؤية خاصة للحكم الخاطئ في ثياتيتوس مؤداها أن الخطأ يقع عندما نطابق بين إحساس وذاكره أي بين انطباع قديم موجود في الذاكرة وإنطباع جديد. فنقول هذا الرجل ثياتيتوس في حين أن ثيودورس وتفسيرا ذلك يرجع إلى أن الذاكره أشبه بألواح من الشمع والإنطباعات الحسية تظل في الذاكره ثم يأتى الإنطباع الحسى الجديد ليوجد علاقة بين ما في الذاكره وما في الإحساس ونحن نخطئ عندما نوجد علاقة بين ذاكرة وإحساس مختلفين.

ومثال آخر للخطأ عندما أقوم بعملية جمع بين ٧ + ٥ فأقول الناتج ١١ به لا من ١٢، فهذا خطأ وقع بين فكرتين وليس بين إحساس وذاكرة، ويقع الخطأ في الأفكار وبعضها على نحو ما لو تصورنا أن الذاكرة قفصا به طيور تتطاير وأردتُ أن أمسكَ يمامة Pigeon (حمامة برية) فأمسك بحمامة داجنة Dove [١].

فأفلاطون يفسر الخطأ إما بوضع علاقة بين إحساس وذاكره، أو موضوع علاقة بين فكرة وأخرى، ولكنه لم يضع حلا حاسما في ثياتيتوس لمشكلة الخطأ إلا فيما بعد في محاورة السوفسطائى حيث قام ببيان المعنى وتحديد الصواب والخطأ وكان أهم ما وضحه في هذه المحاورة هو معنى الوجود[٢] .

فإن فعل الكينونه To be لا يعنى شيئا في حد ذاته ولكنه يقوم بعملية الربط بين موضوع ومحمول. العبارة الجزئية أو الأولية عنده إنما تتركب من موضوع ومحمول يربط بينهما فعل ولابد لكى يكون الكلام له معنى أن

---

(١) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٧.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

تتركب العبارة من جملة ذات شقين إسم وفعل، أي لابد من وجود فعل يبين هويه معينة أو فعل أو إنفعال وهذه العملية تفترض مشاركة بين موضوع ومثال.

فلو قلنا ثياتيتوس وسمك وحصان كان كلاما بلا معنى.

ولو قلنا يطير وينام ويعوم ويجرى كان هذا أيضا بلا معنى.

ولكن لكى يكون هناك معنى لابد أن ننسب فعلا لموضوع معين يرتبطان بفعل الكينونة المستتر مثال ذلك :

ثياتيتوس ينام – أي ثياتيتوس يكون نائما.

السمك يعوم – أي السمك يكون عائما.

الحصان يجرى – أي الحصان يكون جاريا[١].

أو نقول ثياتيتوس إنسان، أو ثياتيتوس موجود.

فالمشاركة إذن تتم دائما بين موضوع يشارك في وجود أو فعل أو إنفعال. وعلى هذا الأساس فقد انتهي أفلاطون إلى خمس مقولات أساسية للفكر هي الوجود – الحركة – السكون – الذاتية – الإختلاف[٢].

وهذه الأجناس العليا تتدخل دائما في أي تفكير لأنه لكى يكون هناك فكر لابد من افتراض الحركة والسلوك أي أن الفكر لكى يكون فهو في حركة وسكون لكن الحركة موجودة والسكون موجود فنفترض الوجود، إذن تتضح هذه المقولات أو هذه المثل العامة من خلال حركة الفكر، والوجود في

---

(١) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٨.

(٢) أميره حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٨٧.

حد ذاته لا معنى له إلا إذا أضاف هوية أو قام بالربط بين موضوع ومحمول[١].

إذن فاللاوجود عند أفلاطون موجود ولكن بشكل مختلف عما قيل من قبل عند الإيليين، لأن الوجود واللاوجود يتخللان كل شئ فكل شئ هو نفسه وكل شئ هو غير الآخرين، وبناء على ذلك فقد أثبت أفلاطون ما كان بارمنيدس قد أنكره وهو القول بأن اللاوجود غير موجود وأنه لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه[٢] وذلك بأن بين أن اللاوجود له وجود بل ايضا نجح في إثبات أنه وجود الآخر أو الغير.

فما هو غير موجود على نحو ما فهو موجود على نحو آخر، وما هو غير جميل قد يكون طويلا أو أبيض أو أسمر.

كيف نفكر في اللاوجود أو نعبر عنه باللغة ؟

كيف نذكر أو نفكر فيما ليس موجودا ؟

ان المشكلة هنا تتلخص في هذه المفارقة وهي كيف تكون العبارة السالبة والنافية للوجود مؤيه لإقرار وثيقة معينة ؟

ولقد كانت هذه المشكلة هامة في عصر أفلاطون خاصة إذا عرفنا وتذكرنا الرأي الشائع عند معاصريه من السوفسطائيين الذين قالوا أن ما ليس موجودا لا تفكر فيه فكما أننا لا نأكل تفاحة غير موجودة فكذلك لا نفكر فيما ليس موجودا[٣].

---

(١) Sophist ٢٤٨ A.

(٢) Sophist ٢٤٤ b - ٢٤٥ E.

(٣) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص٤٨.

ولحل هذه المشكلة اضطر أفلاطون إلى الالتجاء إلى عالم المثل وإلى فكرة المشاركة، مشاركة المثل لبعضها عند القيام بأي عملية عقلية، فعالم المثل يقوم عند أفلاطون بدور المحرك الأساسي للفكر.

والحل أي يقدمه يتلخص في تشبيه الكلام الخاطئ بعملية هجاء خاطئة بمعنى أن يضع الإنسان فكرة أخرى مخالفة للفكرة الصحيحة على نحو ما يضع التلميذ الفاشل في الهجاء حرفا مخالفا محل الحرف الصحيح، فالتلميذ عندما يُخطئ فهو لا يتهجى شيئا غير موجود بل لأنه يتهجى شيئا آخر مختلفا عن الشئ الصحيح أي أملاهُ عليه أستاذه، فعدم مطابقة الفكرة للوجود هي أساس الخطأ(١).

ومادام أفلاطون قد نجح في إثبات اللاوجود فقد نجح بالتالي في تفسير الأحكام الخاطئة، فالأحكام الخاطئة ما هي إلا إثبات علاقة غير قائمة، بهذا التفسير أمكن بالتالي تفسير حقيقة السوفسطائي أو المغالط أي يعتمد فنه على الإقناع بالتصورات والأحكام الخاطئة(٢).

ويقدم أفلاطون مثلا يوضح به ما هو الحكم الخاطئ

> إذا قُلنا أن ثياتيتوس يطير وكان ثياتيتوس جالسا فقد قدمنا حكما خاطئا، ويرجع هذا الخطأ إلى أن هناك مثالا للجلوس ومثالا آخر للطيران، ولما كان ثياتيتوس يمكن أن يُشارك في أي مثال من هذين فإن الحكم الخاطئ هو تقرير مشاركة ليس لها وجود(٣).

---

(١) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٩.

(٢) Sophist ٢٦٣ B-D.

(٣) Sophist ٢٦ B.

إن مطابقة الظن الصادق بالعلم يجعل الظن الكاذب مستحيلا، لكننا بتعريف العلم بأنه ظن صادق نُسهم في وجود الظن الكاذب إذن فقد إنتهي بنا الأمر إلى تناقض شكلى وأدت الدراسة الجدلية لفرض ثياتيتوس إلى هدمه هدما ذاتيا، فليس العلم ظنا كاذبا وليس الظن الصادق علما.

كيف يكون الظن الصادق علما ؟؟؟

الظن الصادقُ يمكن أن نستدل على بُطلانه كعلم بسهولة ويسر كما يشير أفلاطون فالحياة اليومية تؤكد أن الفصاحة المقنعة لمُعلمى البلاغة توجد في النفوس – نفوس اولئك الذين يصغون – إليها دون أن تُعلمُهم شيئا – جميع أنواع الظنون. بل يحدث عند نظر إحدى الدعاوى اقتناع من القاضى بكلامهم ويكون ظنا صادقا ويُصدر حُكما صحيحا على وقائع من المستحيل أن يكون لديه علم بها :

> هذا هو فن أكبر أساتذه الحُكم هؤلاء الذين يسمون بالخطباء والبلغاء في الدفاع ونوع الإقناع أي يُنتجه فنهم لا يُحدثُونه أبا بالتعليم – بل بأن يولدوا الآراء التى تعجبهم. أن تظن أن هناك لديهم مهارة في أن يُعلموا جقيقة الواقع من حادث سرقة أو عنف لمن لم يشهد شيئافي اقل قدر من الزمان(١).

والإشارة هُنا واضحة، فإن صورة السوفسطائى تظهر ويلوح لنا بأحاديثه المنمقة والتى تهدف إلى تكوين اعتقاد Belief في ذهن المستمع، وهذا ما اشار إليه جورجياس في المحاورة المعنونة بإسمه بقوله إن البيان أفضل والعلوم لأنه يخلق الإعتقاد(٢).

---

(١) Theaet ٢٠١ B.

(٢) Gorge ٤٢٢ b.

وقد ناقش أفلاطون قضية الظن الصادق إن كان علما أم لا في مينون وهو بصدد معرفة الفضيلة والتوحيد بين الظن الصادق والعلم، وقد اشار ثياتيتوس إلى أنه تذكر أن أحدا من قبل قد ذكر أن الظن الصادق المصحوب بالعقل هو العلم وأنه إذا افتقر إلى العقل كان بعيدا عن العلم.

وقد لاحظ كواريه أن هذه الإشارة موجهة إلى سقراط نفسه فهو أي أشار في مينون إلى أن الظن يختلف عن العلم في أنه خفيف وغير مستقر ولا يستطيع أن يثبت نفسه إلا إذا أيده هذه الاستدلال العقلى[١].

ويتفق بيرنت مع كواريه في ذلك ويرى أنه ليس هناك شك في أن توحيد المعرفة بوصفها الحكم الصادق المصحوب بالبرهان يعود إلى سُقراط فهو التعريف أي تبنته ديوقيما في المأدبة وتعلمه مينون[٢].

فهل يكون الظن الصادق المصحوب بالبرهان علما ؟؟

إن الإنسان حين يُكون ظنا صادقا عن شئ ما بغير بُرهان فإن فكرة حينئذ يكون صادقا ولكنه لا يبلغ العلم اليقينى به، فمن لا يستطيع أن يُقدم ولا أن يتقبل بُرهانا لموضوع ما فإنه لا يكون لديه علم بهذا الموضوع. ولكن إذا أضيف العلم - البرهان - إلى ما عنده من تصور فقد استكمل إذن العلم التام.

وقد حاول أفلاطون التصدى للفكر الاستدلالى على اساس أن الحكم الصادق المعبر عنه باللغة قد يكون هو العلم. أو أن البرهان قد يكون هو تعديد عناصر الشئ المكونه له، أو ذكر الخاصة المميزة للشئ وبالتالى يكون

---

(١) Meno ٨٢ C.

(٢) ألكسندر كواريه، المرجع السابق، ص٣٥.

وانظر: Burnet, Op. Cit., P. ٢١٥.

الظن الصادق المصحوب بالبرهان هو العلم.

الظن الصادق والتعبير اللغوى :

نحن نستخدم الألفاظ والجمل والعبارات المختلفة للتعبير عما يدور في ذهننا من أفكار. وفي بعض الأحيان يظن الواحد أنه بمجرد نطقه لكلمة أو بضع كلمات فإنه قد عبر عن معرفة أو علم. فهل مجرد التعبير اللغوى عن الفكر يمثل معرفة ؟

هذا ما يطرحه أفلاطون موضع تساؤل في محاولة منه لتوضيح ما إذا كان أحد معانى البرهان يمكن أن يكون هو التعبير اللغوى فإذا أضيف إلى الظن الصادق أصبح تعبيرا عن علم أو معرفة.

س: التعبير الشفهي الواضح عن الفكر بالأصوات المُركبة من أفعال وأسماء بحيث يعكس هذا الإرسال الصوتى الفكر كما لو كان صورة منعكسة له في مرآة أو على صفحة الماء. ألا توافق على أن مثل هذا التعبير هو البرهان[1].

أفلاطون أي يشك في قيمة اللغة من حيث تعبيرها عن الفكر يدحض هذا البرهان. لأن هذه العملية يمكن أن يقوم بها كل واحد من الناس ما عدا من أصيب بالبكم، ويصبح الأمر سهلا وكل من لديه ظن صادق يمكن أن يبين أن هذا الظن مصحوب بالبرهان ولن يبقى للعلم أي موضع خاص به[2].

---

(١) ثياتيتوس، ترجمة أميره حلمى مطر، ص١٥٧.

(٢) ثياتيتوس، ترجمة أميره حلمى مطر، ص١٥٨.

وكما أشار أفلاطون في الجمهورية إلى أن العلم الحقيقى - العلم بالمثل بالأشياء الحقيقية في هذا العالم، لا يمتلكه ولا يتيسر إلاّ لقلة من الناس هُم الفلاسفة أو الحكماء الذين تمنى في قرارة نفسه أن يكونوا حكاما أو أن يُصبح الحُكام فلاسفة كى تعتدل على يديهم أمور الدولة وتتحقق العدالة(١).

إن التفكير يستطيع أن يحصل مباشرة على مثال العدل ويستخدمه في تفسير الحقائق التى يجسمها جزئيا، وليس التفكير مستقلا عن الحقائق أو المثل إذ يجب أن يبدأ بها، ولكن ذلك يحدث أثناء تمثله للحقائق مطبقا قوانينه وعملياته فهو يرى وراء الشياء الحقيقة التى تعتمد عليها لأنه يعرفها معرفة خاصة.

وكما يقول بيرنت فهناك فكرة مستترة دائما عن الجمال وهي تُلازمنا وتجعلنا غير مكتفين بأي جمال قد حصلنا عليه، وهكذا يمضى الإنسان إلى معنى العالم المثالى أي يُعد عالمنا بكل ما فيه تمثيلا ناقصا له وخصوصا وأن إرتباطات اللغة غالبا مضللة وليست على أي حال أكثر من مُجرد ألفاظ أو رموز مادية قد سُخرت لخدمة الأفكار التى تحاول الإفلات من الحدود المادية(٢).

إن أفلاطون لا يعتقد أن اللغة يُمكن أن تُعبر عن فكر أو علم بل إنها قد تكون عائقا في طريق الفكر الصحيح أو الوصول إلى المعرفة الحقيقية أي المعرفة الفلسفية وقد ذهب في تلأكيد ذلك عندما نصح أحد محاوريه ألا يهتم بالكلمات.

---

(١) Plato, Rep, ٤٠٦ D.

(٢) Burnet, Op. Cit., P. ٢١٧.

إذا أمكنك ألا تتعلق بالكلمات فسوف يكُون حُظك موفورا
من الفلسفة في أيامك المُقبلة[١].

وقدساير أفلاطون استاذه سقراط في رؤيته للمعرفة الحقيقية باعتبارها شيئا لا يمكن تدوينه. ولا يمكن أن ننسى أن أستاذه لم يكتب شيئا ولم يترك شيئا مدونا بل كانت فلسفته هي حياته وهذا يدعونا إلى مناقشة المعنى الثانى للبرهان.

دحض الفلسفات المادية :

إن إضافة البرهان إلى الظن الصادق قد تعنى إضافة معرفة تركيب الشئ والعناصر التى تكونه إلى المعرفة الإجمالية للشئ وأفلاطون يناقش داخل حدود هذه النمظرية التى تقول بأن الشياء التى يمكن إدراكها أو معرفتها أو التحدث عنها هي الأشياء الواقعية المفرده في الطبيعة سواء المركبة أو البسيطة[٢].

والشئ المُركب ليس أكثر من تجميع لأشياء بسيطة أو عناصر بسيطة يمكن تعدادها في البرهان الوحيد أي يمكن أن يعطيه لها، وعندما ينتهي تعديد العناصر المتكون منها الشئ نكون على معرفة بكل ما يمكن معرفته عن هذا الشئ ولذا فإن الكل ليس شيئا آخر ما عدا مجموع أجزائه.

وقد ذهب هزيود كما اشار أفلاطون إلى القول بأن العربة تتكون من مائة قطعة وأنت دائما لا تستطيع أن تسمى إلا عددا قليلا منها، ولذا فإن لنا ظنا صادقا عن العربة، ولكن إذا أردنا أن نعرف ما هي العربة فذلك ممكنا

---

(١) زكى نجيب محمود، أقراطيلوس، ص٢٥.

(٢) Burnet, Op. Cit., P. ٢٢٠.

إذا استطعنا أو نسمى كل قطع العربة[١].

هذه النظرية تنظر إلى الكل باعتباره مجموع أجزاء وبالتالى فإنها ترى أن الإنسان – على سبيل المثال – ليس شيئا آخر غير أعضائه من رأس وأطراف وجسد، فليس هنالك ما يُسمىبجوهر يمكن أن يقع فوق هذه الأجزاء المادية .

هل يمكن أن تكون الكلمات وحدها هي القابلة للتفسير العقلى في حين أن الحروف ليست كذلك[٢].

ويعتقد بيرنت أن هذه النظرية التى يُشير إليها أفلاطون في العبارة السابقة هي من إنتاج الفيثاغوريين، فالمُصطحات الفنية للحروف والمقاطع شئ مُميز للفكرالفيثاغورى، وقد انساقوا لهذه النظرية لرفضهم مبدأ المُشاركة، مُشاركة الأشياء المحسوسة في المُثل وهذا ما قال به سقراط[٣].

فالمقاطع في حالة الأبجدية تمثل تكوينات من بعض الحروف وفي أي حالة من الحالات فمن المستحيل أن نعرف كيف نكون أكثر معرفة بها إذا لم نكن على معرفة بالحروف نفسها، كيف لا نعرف كل حرف على حده في حين أن الإنسان يعرف الحروف مجتمعة في مقاطع[٤].

إذا كان لابد من معرفة كل واحدة على حده لكى نعرف المقطع المتكون من أكثر من حرف فسوف ينبغى بالضرورة أن نعرف مقدما الحروف إذا أردنا معرفة المقطع، وهذا هو السبب في أننا واقعون في

---

(١) ألكسندر كواريه، المرجع السابق، ص٨٥.

(٢) Theaet ٢٠٦ E.

(٣) Burnet, Op. Cit., P. ٢٢٠.

(٤) Burnet, Op. Cit., P. ٢٢١.

مأزق[1] والمأزق أي يُشير إليه سقراط هو كيف يمكن أن تكون الأجزاء غير المعروفة كُلا معروفا[2].

ويعتقد كورنفورد أن النظرية التى يشير إليها أفلاطون وتقول أن البرهان هو تعديد العناصر التى يتكون منها الشئ، تعنى أن الأشياء الوحيدة التى نعرفها باعتبارها موضوعات أي نوع من أنواع التعريف هي أشياء واقعية مفرده مادية وهي الأشياء المدركة[3].

ويبدو أن تايلور يتراءئ له أن هذه النظرية تتفق مع ما تأخذ به المدرسة الذرية ويعتقد أن من المقبول أيضا التفكير في مذهب أمبادقليس وأي سمح بتكوين كيميائى حقيقى من وجهة نظره، فالعناصر الأربعة عنده تتفق مع هذه المواد الأولية في الطبيعة ومن الممكن إذن تحليل أي مُركب للوصول إلى عناصره الأولى[4].

وكانت المدرسة الذرية التى أسسها ديمقريطس ترى أن الأشياء ستكون من ذرات تتحرك في الفراغ وكل ما نستطيع معرفته عن الشئ هو التكوين أي حدث بتلاقى الذرات الناتج من حركتها أي التكوين المدرك بالحس، ولكننا لا نستطيع أن نعرف عن الشئ أكثر من ذلك.

النتيجة المباشرة لهذه النظرية. أننا إذا كُنا نعنى بالبرهان تعديد العناصر التى يتكون منها الشئ المُركب فإنه يجب علينا أن نصل في النهاية إلى الأجزاء البسيطة والتى يمكن تفسيرها .

---

(١) Theaet ٢٠٥ B.

(٢) Theaet ٢٠٦ A.

(٣) Cornford (F.M١ , Op. Cit., P. ١٥١.

(٤) Taylor, Op. Cit., P. ٣٥٥.

والنقطة الضعيفة التى تتمثل في قلب هذه النظرية أنها تقول بأن العناصر المكونة للشئ غير معروفة ولكن يمكن فقط أن تُدرك. ولذا فإن عملية اكتساب المعرفة سوف تكون عملية تحليل للمركب غير المعروف بعد إلى عناصره التى لا يمكن معرفتها.

فإذا ذهبنا إلى عالم اللغة وهو ما أشار إليه أفلاطون فإن المقطع المركب في اللغة لابد أن يكون إما تجميعا فقط للحروف – أو هوية مفردة أتت إلى الوجود عندما تجمعت الحروف، وتختفي عندما تتفرق الحروف.

فالمقطع إذا كان مفس الشئ مثل حرفيه، فإنه لكى نعرف المقطع، فمعرفته تتساوى مع أن تعرف العلم بحرفيه ولكن إذا كان المقطع ليس شيئا آخر سوى تجميع الحرفين المتكون منهما – وأنا مدرك بكل واحد منها، يكون إضافة البرهان هي إضافة إدراكية جنبا إلى جنب لعنصرين كل منهما غير معروف – المقطع والحروف المتكون منها[1].

إضافة الخاصة المميزة :

هل يكون العقل، أو البرهان هو الخاصة المميزه للشئ ؟؟

أي الصفة التى تميز الشئ عن باقى الأشياء الأخرى.

فقد نظن أننا عرفنا الشئ لو ميزنا بينه وبين غيره من الأشياء كأن نميز ثياتيتوس بأنه أفطس الأنف، لكن هذه الخاصة المميزة تُعيننا في أن نتعرف عليه بحكم صادقو لكنها ليست علما. فالظن الصادق يفترض ضمنيا معرفة هذه الخاصة أي أنه لو كان لدينا ظن صادق عن ثياتيتوس فنحن نعرف بالتالى ما نميزه عن غيره.

---

(1) Theaet, ٢٠٨ b.

واشتراط إضافة الخاصة المميزة للظن الصادق لكى يتحول إلى علم لا يعنى إلا أننا لكى نعرف ما هو العلم فينبغى علينا أن نُضيف العلم بالخاصة المميزة إلى الظن الصادق الموجود لدينا وهذا معناه الوقوع في دائرة مفرغه. أي التعريف بالمُعرف[١].

تنتهي محاورة ثياتيتوس بإقرار الجهل والدعوة إلى أبحاث مستقبلة. وهي نتيجة سلبية كعادة حوارات سقراط ولكنها غاية الأهمية - في نظر كواريه - لأنها تقرر إقرارا لم يفقد بعد قيمته - أن العلم والفليفة شيئان مختلفان وأن الإنسان يمكن أن يكون عالما بارعا ويأتى بالجيد من العلم دون أن يعرف بالمره ما يفعل وهذا هو ما يحدث في أغلب الأمر.

ويشير كواريه إلى أن كُتب الفلسفة العلمية التى يكتبها أشهر العُلماء تؤيد رأي أفلاطون[٢].

كما أن جميع المشاركين في المحاورة - كما يشير تايلور - قد وافقوا على أن كل التعريفات التى قدمت عن المعرفة قد سقطت وذلك لأنها حاولت كما يعتقد تايلور البرهان على مقياس سيكولوجى للمعرفة وليس هذا المقياس ممكنا كما بدا واضحت[٣].

وأفلاطون قد دحض المعرفة التى وحد بينها وبين الظن الصادق المصحوب بالبرهان، ونحن نلاحظ أنه قد وضع العلوم التى تحتاج إلى مقدمات مثل الرياضة والعلوم في المرتبة الثالثة وهي مرتبة الفكر، ولكنه هنا - في ثياتيتوس التى كتبت بعد محاورة الجمهورية بعدة أعوام يقدم تفنيدا

(١) Theaet, ٢٠٨b - ٢٠٩ d.
(٢) الكسندر كواريه، المرجع السابق، ص٦٨.
(٣) Taylor, Op. Cit., P. ٣٣٩.

لتوحيد المعرفة بالفكر لأن الفكر لديه لن يكون معرفة سواء كان بمفرده أم كان مصحوبا بالبرهان أو كان مُضافا إليه الخاصة المميزة[١].

هذا لأن النتيجة المستترة والتى توصى بها المحاورة أن العلم ليس هو المعرفة ولا هو الفكر الإستدلالى المعبر عنه في الحكم. وذلك لأن أفلاطون سلم مبدئيا بأن المعرفة اليقينية أو العلم هو إدراك حدس مباشر لعالم الحقائق. عالم المثل أو الوجود الثابت الخالد، والفكر الاستدلالى هو معرفة وسط بين العلم والاعتقاد.

أما العلم الحقيقى فهو ما يقع على الوجود الثابت ويفترض أن عالم المُثل هو ضمان المعرفة الحقيقية اليقينية. ولذا فإن إحدى النتائج الهامة التى يُشير إليها تايلور هي إكتشاف أن المقولات الكبرى للوجود والقيم هي من عمل الفكر تنعكس النفس على ذاتها دون اللجوء إلى أداه أخرى[٢].

وفي تصور الباحث، أن إشارة تايلور إلى أن أفلاطون قد اتخذ موقف الصمت تجاه موضوع المثل في المحاورة - ملاحظة غير دقيقة الأمر أي يجعل الباحث يأخذ برأي كورنفورد في ذلك لأن المقصود بالصورة الجوهرية والوجود والقبيح والخير والشر والجمال فيما ذكر أفلاطون هي المُثل المعبرة عنها. لكن الإشارة هنا ليست إشارة مباشرة لأن الموضوع الرئيسى أي يتعامل معه هو الإدراك الحسى[٣].

فقد استبعد أفلاطون ذكر المُثل مؤقتا كما استبعد فكرة مناقشة بارمنيدس في قوله أن كل شئ في سكون وثبات الأمر أي كان له تأثير بالغ

---

(١) Plato, Rep, ٤٠٥ b.

(٢) Theaet, ٢٠١ - ٢٠٢ C.

(٣) Taylor, Op. Cit., P. ٣٣٨.

في فكر أفلاطون[١].

إن أفلاطون ظل مخلصا للواحد البارمنيدى. فكرة العالم الثابت بالنسبة للعالم العقلى فلم يعتقد أن هذا العالم يمكن أن يحدث فيه تغير مثلما يحدث في عالم الأشياء، وإنه هو العالم الجدير بالمعرفة لأنه عالم حقائق ثابتة أزلية وخالدة. وقد يكون ذلك سبب الأزمة التى تعرض لها أفلاطون بعد كتابته الجمهورية وهي ماذا تكون علاقة المثل بعالم الأشياء ؟؟ وهي الأزمة التى ناقشها مع بارمنيدس مؤسس المدرسة الإيلية القائلة بالواحد الثابت.

لقد أحاط أفلاطون هذا العالم غير المرئى بهاله من التقديس جعلته يرفض العالم المحسوس كعالم لا يمكن أن يكون صالحا للمعرفة، ثم دافع عن عالمه هذا – عالم المثل – حين كان بصدد تفنيد الفكر ورفض أن يكون الظن الصادق معرفة لا بمفرده ولا مصحوبا بالبرهان وأصر على أن يوجد العالم الواقعى بشكل منفرد وبأن تكون المعرفة الممكنة به معرفة يقينية عن طريق عين العقل أو البصيرة Intuition وهي رؤية تأملية خالصة عبر أفلاطون عنها بأشكال مختلفة تعبيرا مليئا بالنزعة الصوفية والشفافية الفنية.

الرؤية التأملية للحقيقة عند أفلاطون

ولد أفلاطون ليقوم بدور عملى في الحياة والمعروف من كلامه عن نفسه أنه كان مهيئا بحكم مولده ليقوم بدور سياسى في بلاده فقد ولد لأسرة تولى كثير منها مناصب سياسية لامعه ولعب بعضهم دورا خطيرا في مدينة أثينا.

Theaet, ٢٠٢ E. (١)

فقد كان أفلاطون في الرابعة والعشرين من عمره عندما دعاه أقاربه للإنضمام إلى حكم الطغاه الثلاثين ومنهم بارميدس وكرميباس ولكن سرعان ما يُطرد الطغاه من الحكم فيُحسن أفلاطون الظن بالديمقراطية ويأمل أن تعود بالخير على الجميع ولكن يحدث العكس حين تبدأ حُكمها بإعدام سقراط فتكون هذه أول صدمة توجه إلى أفلاطون فيتجه فكرة إلى التأمل الخالص ولذلك يلجأ إلى ميجارا حيث يتلقى عن الإيليين فكرهم[١].

وعندما دعا ديون أفلاطون ليذهب إلى صقلية في زيارته الثانية كان أفلاطون مترددا عازفا عن الذهاب ولكنه كما يقول خفت أن أبدو لنفسى مجرد رجل أقوال لا يُشارك في أي عمل، كما أبدو مضحيا بصداقة ديون أي كان في خطر ليس بالقليل[٢].

وفضلا عن ذلك فهو يُشير إلى أن الفلسفة الصحيحة هي السبيل إلى صلاح المجتمع إذ يمكن بواسطتها تمييز طبيعة العدل وحقوق الإنسان ولن يتخلص الجنس البشرى من متاعبه إلا حين يستولى الفلاسفة على السلطة السياسية أو يصبح حكام الدولة فلاسفه[٣].

ويأخذ أفلاطون في القيام بسلسلة من الرحلات إلى الشرق فيزور مصر وقورنيا وإيطاليا ويعود من هذه التجارة بفكرة تأسيس المكان الخاص بالتأمل وهو الأكاديمية[٤].

(١) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص٣٥.
(٢) أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص٨٧.
(٣) أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص٨٧.
(٤) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٦.

لذلك وكما تشير د. أميره فإن أفلاطون قد مال إلى حياة التأمل والإنصراف إلى التفكير الميتافيزيقى عندما بلغت فلسفته مرحلة النضج والاكتمال[1].

ولقد ساد تاريخ الفكر تلك الصورة التى صور بها أفلاطون استاذه سقراط فى صورة الفيلسوف المنصرف إلى التأمل، فهو في محاورة المأدبه يقضى الليل والنهار عازفا عن الغذاء والشراب منصرفا إلى تأملاته[2].

وفي فيدون هو الفيلسوف أي يقهر الجسد من أجل أن تتلقى النفس الحقيقة ويعرف الفلسفة بأنها مران على الموت.

غير أن هذه الصورة لم تظهر إلا في محاورات فترة النضج فإذا قارناها مع ما نعرفه عن سقراط وانشغاله بفلسفة عملية من شأنها أن يأتى العمل على أسس فكرية صحيحة أدركنا أن هذا الاتجاه التأملى الميتافيزيقى هو اتجاه أفلاطون صرف وليس اتجاها سقراطيا.

فابتداء من محاورات النضج ومنها فيدون والمأدبه وثياتيتوس زاد اتجاه أفلاطون إلى تفسير التأمل العقلى تفسيرا ميتافيزيقيا صوفيا وامتلاء محاوراته بصوت الحكيم الغريب عن المدنية المنصرف لحياة التأمل.

وانتقل أفلاطون بمعنى التأمل من مشاهدة العالم الخارجى **Theoria** إلى تأمل الوجود غير المرئى والإنصراف إلى عالم المُثل.

من أجل هذا يتضح إعجاب أفلاطون الشديد بفيلسوف التأمل

---

(١) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص٣٦ .

(٢) أميره حلمى مطر، نفس المرجع، ص٣٦.

الميتافيزيقى بارمنيدس خاصة في محاورات السوفسطائى وثياتيتوس[١].

والحقيقة أن هناك شذرات توحى بأن أفلاطون قد بدأ في بعض الأحيان أنه رجل يحاول أن يجعل المبادئ تعمل، على أن يحيل مبادئه إلى اعمال، ففي الجمهورية مثلا في اسطورة الكهف يشير أفلاطون إلى أن الرجل أي يستطيع أن يتحرر من الأغلال[٢] عليه أن يعود مرة أخرى إلى الكهف بعد أن رأي الحقيقة الساطعة في الخارجى لكى يحكى عما رأه للتابعين في الكهف الأمر أي يوحى – كما يظن الباحث – أن الإنسان عند أفلاطون يبدأ ميتافيزيقيا وينتهي إلى أن يكون سياسيا يحاول تنفيذ المبادئ الحقيقية والحقائق المرئية التى رآها في العالم الثابت الخالد وأي يوجد على قمته مثال الخير.

ويناقش أفلاطون المثل الأعلى لحياة التأمل فيقدم ما يقال من ذم لحياة النظر والتأمل على لسان كالبكليس في محاورة جورجياس فيقول إن الفلسفة ساره لذيذه لا للكبار ولكن للمراهقين وعلى شرط أن يأخذ منها بالقدر اليسير ولكن الاستمرار فيها يعرضنا للدمار لأننا حينئذ لن نعرف شيئا عن حياتنا العامة[٣].

ولكنه يقوم بالرد على هذا التصور في محاورة الجمهورية عندما يؤكد أن صلاح الكون لن يتم إلا إذا تولى الفلاسفة الحكم أو يتحول الفلاسفة إلى حكام ويرى أن العيب لا ينصرف إلى الفلسفة بل إلى العامة التى لا تفهمها[٤].

---

(١) أميره حلمى مطر، نفس المرجع، ص٣٦ .

(٢) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ٥١٥ – ٥١٨.

(٣) Plato, Gorge, ٤٨٤ - ٤٨٦.

(٤) Plato, Rep, ٥٠٥.

ففي ثياتيتوس يُشيد ببارمنيدس باعتباره الوحيد أي وقف أمام التيار الهائل من المفكرين القائلين بالصيرورة منذ هوميروس وحتى هيراقليطس [1].

وكذلك يمتدح أفلاطون حياة التفلسف ويؤثرها على الحياة العملية في ثياتيتوس ويعتبر الفيلسوف هو الرجل الحر حرية صحيحة ويصفه بأنه الرجل أي يترفع عن الصغائر ولا يهتم لا بالوقت ولا بالمال ولا بأية مظاهر اجتماعية فهو يخلو تمامًا إلى ذاته متمركزا حول تأملاته في عالم المثل هذا العالم غير المقيد بزمان ولا مكان ولا حدود تحده[2].

وهذه الرؤية التى يدور حولها التأمل يصورها بصور تشبيهات مختلفة في محاوراته فهي في فيدون تتخذ شكل السرار التى لا يدنسو منها إلا المرتادون الأطهار ويقول :

> إنه لمن المحرم تماما على من لم يكن طاهر أن يمس ما هو طاهر بمعنى أن هذه الرؤية لا يمكن أن تكون في متناول العامة من الناس إنما هي وقفت على من بلغ أعلى درجات الطهارة[3].

والطهارة التى يشترطها أفلاطون هي أقرب ما تكون إلى المران على التخلص من نزوات الجسد أو هي ما أشار إليها بعبارة المران على الموت وغايتها في النهاية توجه النفس من النظر إلى العالم الخارجى إلى تأمل العالم الخفي المستتر والوصول إلى حالة التأمل النظرى وهي الرؤية التى تتوج الجدل الصاعد في عالم المثل.

---

(١) أفلاطون، ثياتيتوس، ١٥٢، ترجمة أميره حلمى مطر، ص٤٨.

(٢) أفلاطون، ثياتيتوس، ١٧٢ جـ - ١٧٧ أ، ترجمة أميره حلمى مطر، ص٨٥ - ٩٢.

(٣)فيدون، ٨٩ أ، ترجمة على سامى النشار.

ويصف أفلاطون رؤية الحقيقة في محاورة الجمهورية بأنها رؤية مباشرة، فهي أشبه ما تكون بالحدس المباشر أو الكشف أي يَصل إليه من تدرج في خطوات المعرفة فينتقل الإنسان من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية على نحو ما هو مبين في الكتاب السابع من الجمهورية، عندما يتدرج العقل من مرحلة الوهم إلى الظن إلى الفكر وينتهي أخيرا إلى العقل أو الرؤية الحدسية .

يقول :

لقد تبين من حوارنا أن القوه على التعلم مفطوره فنيا وأن الآله التى يتعلم بها تشبه العين التى لا يمكن أن تتحول من الظلمة إلى النور إلا حين يستدير البدن كله. وعلى هذا النحو لابد لهذه الآلة مع النفس بكلتيها أن تتحول من عالم الكون والفساد حتى تتعود تحمل النظر إلى الوجود الثابت وتقوى على البصر بأبهي جانب من الوجود وهو أي نسميه الخير(١).

هذا الخير أي يصفه في الجمهورية بأنه يفوق الوجود والمعرفة على السواء وهو الواحد في فيليبوس وهو الجمال عندما يكون العقل في أكمل الدرجات في صفائه والمعقول في صفاته وفي أكمل درجات معقوليته ونقائه عندئذ يمكن حدوث الرؤية أو اللقاء المباشر في التأمل وهذه الرؤية تُحدث للنفس الإنبهار كأي تحدثه الشمس للبصر لأن العين تعتاد رؤية ما تضيئه الشمس فتراه بوضوح وتميز ويمكن وصفه وتحديده بتعريف، محدد ولكن النظر إلى الشمس ليس كذلك لأننا نكون في مجال أعلى من المعرفة

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ٥١٨.

المحدده، إنها كما يقول أفلاطون وحدة الوجود والمعرفة على السواء[1].

ويصف أفلاطون هذه الرؤية في محاورة المأدبة يقول :

كيف يمكن أن نميز هذا المجال الرائع أي تحملنا من أجله كل المشاق ؟؟

ليس على الفيلسوف إلا أن يأخذ بسلب الصفات[2].

ولقد شرح أفلاطون حقيقة هذه الرؤية في عرضه للديالكتيك فالجدل ما هو إلا عملية تأليف وصور أساسها تنقية التصورات العقلية بما يشوبها من شوائب المعرفة الحسية أو الكثرة المحسوسة حتى يصل الفيلسوف إلى أنقى التصورات وأكثرها معقولية. أو إلى المعقول التام، وهو فن أو رحلة النفس والعقل في عالم المعقولات وطريق للتطهير مهمته أن ينقى التصورات العقلية من الشوائب الممتزجة بها لتصفو تماما أي أنها عملية يتخلص العقل فيها مما هو غير معقول لكى يصل إلى الصورة النقية أو المثال في ذاته الموجود دائما[3].

وبعد إدراك هذا المبدأ والوصول إليه يمكن للعقل أن يفكر تفكيرا استدلاليا وهذا هو طريق الجدل الهابط أي ينتقل فيه العقل خطوه خطوه انتقالا تدريجيا من الجنس الأعم إلى ما ينطوى تحته من أنواع دنيا وهي عملية استدلالية تسترشد بالرؤية الحدسية للمبدأ ثم يهبط إلى سائر المثل ليحدد مقدار ما بها من ماهيه معقولة وما بها من وجود فالعلم الأفلاطونى

---

(١) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ٥٠٩ أ.

(٢) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص٣٩.

(٣) جمهورية أفلاطون، ٥٠٩ أ.

يعتمد على هذه الرؤية وهذا التأمل وبدونه لا يوجد علم[1].

ولقد شرح أفلاطون حقيقة هذه الرؤية التى تتوج الجدل خاصة في محاورة فايدروس[2] ووصف تأثير هذه الرؤية على طبيعة النفس الإنسانية وما يفيض عليها من هذا الكشف من نشو وعشق يبلغ حد الهوس فبعد هوس الحب نجد نوعا من الهوس القدسى أو المستمد من عالم الآلهة من الحب إلى الشوق للعالم الأعلى أو عالم المثل ولا تقوى النفس عندما يمسها هذا الهوس على كتمان مشاعرها لذلك تنطلق تتغنى بجمال هذا العالم بل تنشد على الأرض وفي كل مكان ما يذكرها بهذا العالم.

ويصف أفلاطون من ارتاد الأسرار ونعم بالرؤية بأنه عند ملاقاته لأي محاكاه لهذا العالم تنتابه رجفه ويعتريه شعور بالرهبة يتوجه بصره نحو ما يذكره بالجمال ليقدسه تقديس إله.

إن تلقيه لهذا الفيض من محبوبه يجعل النفس ترتجف بل تضطرب فحال الحب أقرب إلى حال الأطفال عندما يقتربون من فترة التسنيين بل ينتشر الوخز بأبدانهم فحالهم كحال الطير تبزغ فيها الريش والريش للنفس هو جناحها ووسيلتها للسمو والإرتفاع والطيران[3].

والصورة التى يقدمها أفلاطون لعالم النفوس في تحليقها وطوفانها بالعالم الإلهي توضح هذه الصور والتشبيهات. فهناك الموكب السماوى أو موكب الرؤية أي تطوف فيه النفوس منتظمة وراء الآلهة وفي هذه الدورات

---

(١) جمهورية أفلاطون، ٥١٠ أ، ٥١١ عـ.

(٢) أفلاطون، فايدروس ٢٤٦ هـ، ترجمة أميره حلمى مطر.

(٣) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، النظر والعمل، ص٤١، فايدروس، ٢٤٦ هـ.

السماوية تتأمل الحق والخير والجمال وبمقدار قدرتها على تأمل هذه الحقائق تقوى أجنحتها ويشتد طيرانها ولكن قد يحدث من شدة تدافعها أن تتعثر النفوس فتفقد ريشها وتسقط على الأرض لتتقمص الأجساد المادية وتستقر فيما يناسبها من أنواع الإنس أو الحيوان وأكثرها قدرة على الرؤية يستقر في جسد فيلسوف مُحب للحكمة أما التى لم تحظ برؤية الحقيقة فما لها من أجساد ولا يمكن أن تتخذ الصورة البشرية(١).

وهكذا نرى أن أفلاطون بعد أن كان ينظر إلى المعرفة نظرة تجمع بين التكامل والعمل حتى أنه ذهب في رحلة إلى سيراقوض كى يطبق آراءه وأفكاره، نجده لأسباب محيطة عمليا وسياسيا ولموت استاذه قد آثر عندما بلغت فلسفته أوج نضجها التأمل الخالص الميتافيزيقى وأي يعمل على تأمل الوجود الخفي المستتر الغير مرئى وهي الوجود في ذاته، وهي الرؤية العقلية التى يصفها أفلاطون بأنها رؤية حدسية تتوج طريق الجدل الصاعد ويستنير بها الطريق الهابط ولا تُحدث إلا لقلة من الأطهار الذين في إمكانهم الخروج من عالم المادة والمنفعة وتطهير أنفسهم لكى يتعرفوا على هذا الوجود في ذاته أي يسمو فوق الوجود والمعرفة على السواء كما يشير في الجمهورية وعندما تحدث فإن الفيلسوف حينئذ يُهمل صغائر الحياه ولا يعبأ بما يهتم به اصحاب الآراء النفعية أو التقليدية لأنه حينئذ يكون حرا حرية تامه بعيدا عن العالم المحسوس والمنافع المادية متمركزا حول تأملاته في عالم المثل عالم الوجود في ذاته.

كان تأكيد الذات الإنسانية في مواجهة الطبيعة هو الشغل الشاغل للسوفسطائية ممثلى النزعة البرجماتية في الفلسفة اليونانية، ولكنهم لم

---

(١) أميره حلمى مطر، نفس المرجع، ص٤١، فايدروس ٢٥١ ب.

يستطيعوا فهم الحدود التى يجب أن يقف عندها الإنسان ولذا فقد أساءوا فهم العقل الإنسانى واساءوا استخدامه في مجال المعرفة.

الأمر أي حاول سقراط إصلاحه بالتوصل إلى الثابت غير المتغير في الإنسان وهو العقل بمقولاته الخالدة التى حاول التوصل إليها بالتعريف.

ولقد أفاد أفلاطون من استاذه وتخطاه لكى يجعل هذه المقولات العقلية تنتشر على الوجود بأكمله وليس فقط مجال الأخلاق. وهذا العالم من المقولات الخالدة يتميز بأنه عله للعالم المحسوس.

والمعرفة بهذا العالم – عالم المثل أو الوجود في ذاته معرفة لا تحدث إلا لقلة من الناس هؤلاء الذين يمكنهم رؤية الخالد الأزلى بعين العقل أو البصيره وهي رؤية لا تتعلق بما يصير ويتغير ولكنها تتعلق بالثابت الدائم.

ولقد كان على أفلاطون أن يتعرض بالتفصيل لنقد النظرية التى وضعها السوفسطائيين في جوانبها الفردية والاجتماعية والبرجماتية.

فقد انتقد الرأي أي يوجد بين الإحساس والعلم على أساس أن ما نراه من الموجودات سواء كانت كيفيات أو أشياء حسيه ليست موجودة في حقيقة الأمر.

ولابد في رأيه أن نسلم بأن هناك حقا وأن هناك رأيا أصدق من رأي والدليل على ذلك أن كل من الخبير والعالم والطبيب يستطيع أن يقدم تنبؤات أدق من عامة الناس.

وقد تطرق إلى الأساس الميتافيزيقى لهذه النزعة المتمثل في نظرية التغير الدائم التى قال بها هيراقليطس وانتقدها على أساس أن هذا المذهب يجعل قيام اللغة مستحيلا ويجعل المعرفة لا معرفة.

ويعترض على المعرفة القائمة على الحواس على أساس أن الحواس هي وسائلنا للمعرفة ندرك من خلالها.

وينتقل إلى نقد المعرفة الاستدلالية والتى تفترض الفكر بجوار الإدراك باعتباره يتمثل في عملية الحكم فينتهي إلى الإعتراض على الحكم الصادق أو الظن الخاطئ باعتبارهما لا يتساويان بالعلم الحقيقى. ويؤكد انتقاده للفكر الاستدلالى من قبل في محاورة الجمهورية باعتباره طريق مسدود لا يصل إلى مرتبة العلم الحقيقى أي يتمثل في العلم بالمثل وهي منطقة تفوق هذه المرتبة الخاصة بالمعرفة الاستدلالية.

المعرفة الحقيقية عند أفلاطون يُقصد بها المعرفة كما عبر عنها في محاورات عديده ووصفها في محاورة الجمهورية رؤية حدسية تحدث لعدد قليل من الناس، هذه الرؤية التى تتعلق بالوجود الغير مرئى وهو الوجود في ذاته وهي التى يصفها بأنها تلهب النفس وتنعشها فتبحث عن الجمال لتقدسه تقديس إله.

لقد تابع أفلاطون استاذه سقراط في أن الإنسان يستطيع أن يستخدم الأشياء ويسخر العالم لفائدته ومنفعته على أن يكون واعيا بالشروط الواجب مراعاتها في هذا وأهمها الغاية من العلم والمعرفة ومراعاة الطبيعة البشرية في جانبها الثابت غير المتغير.

والحكيم أي يمكنه الوصول إلى هذه المعرفة الأساسية لكل معرفة هو هذا أي يصفه أفلاطون بأنه يهمل صغائر الحياة ويبتعد عن المنافع المادية لأنه وصل إلى حقيقة الوجود وتجاوز عالم المرئى إلى عالم اللامرئى ومهمة الفيلسوف هو تأمل هذا الوجود الثابت أي زعزع السوفسطائيون إيمان الناس به.

الفصل السادس

أرسطـــــو

مقدمة:

الحقيقة تتفق مع مبادئ العقل الضرورية.

الجذور التاريخية للنزعة البراجماتية.

نقد النزعة البراجماتية.

تجريبية أرسطو.

البناء العقلى للعالم.

مقدمة:

كان من الطبيعى أن يواصل أرسطو[1] تلميذ أفلاطون الحمله على ماذهبت إليه السوفسطائية من نسبية وفردانية في إطار المعرفة. ولذا فقد حاول أن يبين الجذور التى ترجع إليها أفكار السوفسطائيين من الناحية التاريخية وأرجع فكرهم إلى الفلسفات الطبيعية وخاصة آراء هيراقليطس وديمقريطس وأمبادقليس ورأي أنهم واصلوا هذا التيار الذي كان ينظر إلى الأشياء باعتبارها في صيرورة وتغير مستمر ولم يفهموا المبادئ الثابتة للأشياء.

واعتبر أرسطو أن ما يقوله السوفسطائيون يتنافي مع مبادئ العقل الأولية التى يجب أن يعرفها كل إنسان وهي مبادئ لا تحتاج إلى جدل ونقاش لأنها مبرهنة ذاتيا وأهمها قانوني عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع.

وقد شارك أرسطو السوفسطائيين اهتمامهم بالجزئيات وبالوقائع وفضل أن تعتمد المعرفة بالكليات على الإدراك الحسى الأمر الذي يجعل المعرفة عنده تتخذ معنى تجريبيا لكنه اتخذ موقفا فاق فيه استاذه من ناحية تفضيل التأمل النظرى على العمل في إطار المعرفة باعتباره الشئ الموافق للإنسان كإنسان، وقد عرض أرسطو اعتراضاته ونقده للنظرية السوفسطائية في كتب

---

(١)أرسطو عام ٣٨٤ ق.م. في مدينة اسطاغيرا Stagirus وهي مستعمرة يونانية ومرفأ من بلاد مقدونيا، وكان أبوه نيقوماخوس طبيبا للملك أمنتاس ملك مقدونيا، وهذا هو أول سبب لاتصال أرسطو اتصالا وثيقا بالبلاط المقدونى، وقد نشأ أرسطو في هذا البلاط وتعلم مع فيلبس أبى الإسكندر مما كان له أثر كبير في حياته فلما بلغ السابعة عشرا أرسله ولى أمره بعد وفاة أبيه بروقسانس Proxanus إلى أثينا ليتم تعليمه وكانت مركز للحياة العقلية في العالم اليونانى فالتحق بأكاديمية أفلاطون وظل يأخذ عنه عشرين سنة حتى توفي أفلاطون.

عديدة أهمها كتابه ما بعد الطبيعة وكتاب النفس وفي الطبيعيات وغيرها[١]

يفتتح أرسطو كتابه ما بعد الطبيعة بالإشارة إلى أن المعرفة ممكنة ومتاحة ومرغوب فيها. ويشهد بذلك حب الإستطلاع الذي يغمر حركات الطفل منذ الصغر وهي الرغبة في الكشف والمعرفة، وأيضا اللذه التى نجدها في عمل الحواس واللذه التى نجدها من مجرد عمل هذه الحواس وليس لشئ آخر وأهمها الرؤية التى تجعلنا نرى الأشياء ونكشف عن عديد من الاختلافات فيها.

والمعرفة عند أرسطو هي المعرفة بالأسباب الأولى والمقدمات الضرورية؛ فإذا أردنا أن نعرف شيئا فلابد أن نعرف السبب، لذا فإن معرفة الأسباب الأولى هي المعرفة الضرورية والأولية وعلى هذا الأساس فالمعرفة الحقيقة هي المعرفة بالمبادئ اليقينية، وكما يقول:

> ليست كل المبادئ تحتاج إلى برهان، فإن بعض الناس لنقص في المعرفة يطلب برهانا لكل شئ ولكن هناك من المبادئ ما لا برهان له أي مبرهنا ذاتيا[٢].

وعلى هذا الأساس فإن من أهم هذه القوانين الأولية والمبادئ قانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع. ويجب على أي فرد يدعى فهم شئ أن يكون لديه معرفة بهذه القوانين العقلية الأولية.

> أي واحد يدعى فهم جنس معين لابد أن يكون قادرا على أن يضع أفضل المبادئ لذلك، ولذا فإن الفيلسوف الذي يكون موضوعه الوجود بما هو موجود لابد أن نجد لديه

---

(١) لأرسطو كتاب من الكتب المنطقية سماه الأغاليط كان موضوعه القياس ذى المقدمات الوهمية ويرد فيه على الجدل السوفسطائى.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٠٥ b٨.

أفضل المبادئ المفترضة والتي تدور حول الشئ الذي من المستحيل أن نخطئ فيه أو الأشياء المعروفة على الوجه الأفضل والتي لا تعتمد على فرض من الفروض والتي يجب على الحقيقة أن تكون معروفة إذا ما كان على الواحد أن يعرف أي شئ على الإطلاق(١).

والمبادئ الأولية يجب أن تتوافر فيها شروط ومنها:

أ- يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه وإلا لم يبقى في العقل شئ ثابت.

ب- أن يكون أوليا بذاته أي غير صادر عن آخر.

جـ- أن يكون أوليا بالإضافة إلينا أي حاصلا لنا قبل كل اكتساب وإلا لم يكن مبدأ وافتقر هو افتقرنا نحن إلى مبدأ سابق عليه(٢).

وهذه الشروط كما يرى أرسطو تنطبق على مبدأ قانون التناقض أو قانون الذاتية وهو مبدأ لجميع الأشياء ومضمونه يمتنع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في الوقت نفسه لنفس الموضوع ومن نفس الجهة - فليس من الممكن البته تصور أن شيئا بعينه موجود وغير موجود في آن واحد كما يعتقد البعض أن هيرقليطس قد قال بذلك (٣).

يقول أرسطو:

من يعارض هذا المبدأ يجد نفسه في النهاية متفقا معه، فإذا كان اثنين يشتركان في مناقشة عن شئ ما فلابد أن يكون

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٠٥.

(٢) Arist, Motaph, ١٠٦٢ a.

(٣) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ٥ - ١٠.

كل منهما إلى حد ما يفهم الآخر فإذا لم يكن ذلك كذلك فكيف يمكنهما الإشتراك في مناقشة كل منهما للآخر[1].

ويفسر ذلك بقوله:

إذا ما بدأ أحد الحديث بأن يقول ذلك This is ثم قال بعد ذلك ليس هذا This is not فهو يدحض ما يثبته لأن ذلك بناءا على ما يقول .

الجذور التاريخية للنزعة في رأي أرسطو :

وقبل أن ينتقد أرسطو بروتاجوراس وأمثاله الذين قالوا بأن كل الآراء صادقه يحاول تفسير آرائهم والمصادر الأساسية التى جاءت منها والقواعد التى تستند إليها .

يقول أرسطو:

إن آراء بروتاجوراس نتيجة منطقية لإنكاره قانون عدم التناقض وذلك على النحو التالى:

أ- إذا كانت كل الآراء صادقه والمظاهر حقيقية فإن أي قضية ينبغى أن تكون صادقة وكاذبه معا. وذلك أن عديدين يتوصلون إلى نتائج متناقضة كل منهم يعتقد أن الآخرين على خطأ وعلى هذا فإن الشئ يكون هو هو ولا هو في نفس الوقت.

ب- في مقابل ذلك فإذا كان كل شئ هو هو ولا هو في

---

(1) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ١٠.

> نفس الوقت فإن سائر الآراء ينبغى أن تكون صحيحة لأن هؤلاء الذين على خطأ وأولئك الذين على صواب يعتنقون آراء متعارضة فإذا كان الواقع هو ما يفترضه كل فريق في القضية القائل بها سيكون كل منهم صادق فيما يعتقده[١].

ولكن أرسطو ينظر إلى أصحاب هذه الآراء التى تتعارض مع قانون عدم التناقض باعتبارهم فريقين، ففريق منهم يمكن الجدال معه لإقناعه لأن الصعوبة عنده تكمن في بعض العوائق والإرتباكات العقلية التى تحول دون الوصول إلى حقيقية ما يعتقده، أما الفريق الآخر فيحتاج إلى نوع من الإفحام والقمع، وهكذا فالفريق الأول ينبغى التعامل معه لإزالة الغشاوه عن عقله والناتجة من الحيره والإرتباك، وبالتالى ينبغى التعامل مع نظرتهم العقلية بشكل أكبر من تناول نظريتهم نفسها[٢].

ويقدم أرسطو في تفسيره لجذور هذا الفكر ما يشير إلى أنه يتفق مع أفلاطون[٣] في أن السوفسطائيين كانوا يمثلون امتدادا لهذه النظريات الطبيعية على أساس أن:

أ- الطبيعين والأوائل رأوا أن المتناقضات والمتضادات متناغمة من ملاحظاتهم للعالم المحسوس لأن المتناقضات تنشأ من نفس الشئ، لأنه لما كان من المستحيل أن ينشأ أو يصدر وجود عن لا وجود أي وجود ما هو ليس هو فإن معنى هذا أن الشئ القائم لابد أن ينطوى على صفتين متناقضتين:

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٠٩ a ١٥ - ٢٠.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ١٠.

(٣) Arist, Metaph, ١٠٠٩ a ٢٥ - ٣٠.

فأنكساجوراس مثلا يقول بأن كل شئ ممتزج بكل شيئ في حين يتحدث ديمقريطس عن الخلاء والملاء باعتبارهما ممتزجان في كل جزء رغم أن الملاء هو ما يوجد والخلاء هو ما لا يوجد(١).

ويضيف في تفسيره لآراء السوفسطائية وتحليل جذورها أن بعضهم قد لاحظ من ملاحظاتهم للعالم المحسوس أن كل الظواهر صحيحة على النحو التالي:

إن مقياس الحقيقة لا تكمن في تعداد من يؤمنون بها فهم وعلى يقولون أن ما يبدو حلوا لشخص يبدو مرا للآخر هذا فلو أن سائر البشر ماعدا اثنين أو ثلاثة كانوا مختلين عقليا فسوف تكون الأقلية طبقا لتعداد الأشخاص هي المريضة أو فاقدة الرشد من وجهة نظر الأغلبية(٢).

إنهم أشاروا إلى أن الإنطباعات الحسية لكثير من الحيوانات التى تختلف عن البشر تتناقض مع مدركاتنا الحسية حتى حينما تكون مستمده من نفس الموضوع، بل أن مدركاتنا الحسية البشرية تتباين من وقت لآخر وليس من الواضح أن هذه المدركات هو الصحيح أو الباطل ولهذا يقول ديمقريطس إما أنه ليس ثمة حقيقة على الإطلاق أو أنها غير معروفة لنا على الأقل(٣).

ونظرا لأن هؤلاء – كما يشير أرسطو – يقيمون نوعا من التطابق بين المعرفة والإدراك الحسى ويطابقون بين الأخير والإنطباع الفيزيقى فإنهم

(١) Arist, Metaph, ١٠٠٩ a ٥.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٠٩ a ١٥.

(٣) Arist, Metaph, ١٠٠٩ b ١٠.

يدعون أن الإنطباعات الحسية المشتقة من الحواس صادقة بالضرورة[1].

ولما كان ما يوحى كما أشرنا من قبل - بأن أرسطو يعتقد في أن السوفسطائيين امتداد للفلسفات الطبيعية. فهو يدمج بروتاجوراس مع أنبادقليس وديمقريطس وأنكساجوراس باعتبار أن مذاهبهم تسير بنا إلى نفس النتائج ولذا فهم ينغمسون في مثل هذه النظريات. ويقدم أمثلة على اقوالهم ليؤكد ذلك:

فأنبا دقليس يرى أن فكر الإنسان يتابين تبعا لتباين ظروفه الفيزيقية .

وأنكساجوراس يعلم تلاميذه أن الأشياء سوف تكون لكم ما تفترضونه أنتم أنه كائن أو بعبارة أخرى الأشياء كائنه طبقا لما تتصورونها كائنه عليه[2].

وكما أشار أفلاطون إلى أن التيار الذي يؤمن بالتغير الدائم تيار قديم يقوده هوميروس فأرسطو يشير إلى هومير باعتباره يقود التيار القائل بأن المعرفة تتغير تبعا لتباين حالة الفرد نفسه فيقول:

إن هومير ذاته يمكن أن يدرج في نفس هذه الطائفة لأنه جعل هيكتور عندما ذهبت الضربه بصوابه يرقد وقد تملكته أفكارا أخرى. وهذا معناه أن - الأشخاص الذين ذهبت عنهم صوابهم يمتلكون معرفة وإن تكن ليست عن نفس الأشياء[3].

---

(1) Arist, Metaph, ١٠٠٩ b ١٥.

(2) Arist, Metaph, ١٠٠٩ b ٣٠.

(3) Arist, Metaph, ١٠٠٩ b ٢٥ - ٣٠ .

ويستخلص أرسطو من تفسيره لأفكار هؤلاء الرواد الذين تنتهي آرائهم بأن الواقع يغدو جامعا بين ما هو كذلك وما هو ليس كذلك إما بين طرفي نقيض، وتصبح الحقيقة في ذلك نسبية تتعلق بأحوال الشخاص وحالاتهم وتختلف من وقت لآخر ويصبح الوجود واللاوجود موجودان معا وفي نفس الوقت. بأن هذه الآراء تمثل خطورة كبيرة على مسار الفكر، لأنه إذا كان معظم المفكرين الكبار يؤمنون بهذه الآراء فإن الأمر يصبح أشد بالنسبة لمن يحاول البدء في الطريق الوعر وهكذا يضطلع هو بمهمة تصحيح مسار الفكر بانتقاد هذه الآراء التى عبر عنها السوفسطائيين المعبرين عن النزعة البرجماتية في الفكر اليونانى خير تعبير وسبق أن أنتقدها أستاذه أفلاطون.

١- الشئ قد يكون موجود ولا موجود ولكن من جهتين وليس من جهة واحدة

لقد قامت قضايا بروتاجوراس وأمثاله على أساس نظرتهم إلى العالم المحسوس فقد رأؤا أن افضداد مثل الحار والبارد تتفق لشئ واحد فقالوا أنها كانت فيها جميعا لأن من المحال أن يخرج وجود من لا وجود(١).

والنقد الموجه لذلك هو أننا يمكننا أن نتفق معهم في جانب ولكنهم يخطئون بشكل آخر، لأنه من الممكن أن يكون الشئ موجود ولا موجود في آن واحد لكن لا من جهة واحدة، فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشئ الاضداد في آن واحد أي قابلا لها، أما من جهة الفعل أي جهة حصولها بالفعل فذلك من المستحيل.

---

(١) Arist, Metaph, ١٠١٠ a ١٥ .

يقول أرسطو:

عليـنا أن نسلم أنهم على صواب بمعنى ما ولكنهم مخطئون بشكل آخر، لأنه لما كان للكينونه معنيان أحد هذين المعنيين يمكن القول أن الشئ لا يمكن أن يصدر عن وجوده مما ليس موجودا ولكن هناك معنا آخر للكينونه يمكن من خلاله القول بأن الشئ الواحد موجود ولا موجود، ولهذا لا يمكن مع ذلك أن يكون ولا يكون من نفس الجانب لأنه قد يشتمل على صفات متناقضة بعضها بالفعل والبعض الآخر بالقوه[1].

هؤلاء عليهم البحث عن جوهر ثابت غير متغير:

إن هؤلاء الذين يدعون أن الشئ يتغير دائما عليهم أن يبحثوا عن جوهر ثابت وراء هذه الحركة بعيد عن الحركة والكون والفساد لابد من وجوده لأن هذا الجوهر الثابت هو الذي تتغير عليه المحمولات المختلفة وهو الجوهر المادى الذي تتعاقب عليه الصور لأن التغير لا يمكن أن يحدث باستمرار دون توقف إلى ما لا نهاية ويُشير أرسطو بقوله:

نحن نفهم لماذا يؤمن إنسان معين بأن المتغير حينما يتغير لا يوجد رغم أن العبارة محل خلاف لأن ما هو في عملية Process من خلال فقدانها لإحدى صفاته فيظل شئ ما هو الذي يفقد وشئ ما هو الذي يكتسب وهذا الشئ لابد أن يكون موجودا سلفا، بعبارة أخرى إذا كان شئ يهلك أو يتبدد أو في سبيله إلى التلاشى فإن من الواضح أن شيئا

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ١٥.

يوجد، وإذا كان ثمة شئ في طريقه إلى الوجود فإن ما
يأتى من خلاله أو بواسطته يتولد لابد أن يكون موجودا
ولا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية[١].

ليس كل ما يظهر حقيقى[٢]:

لاحظ هؤلاء أن الشئ الواحد يبدو في آن واحد حلوا للبعض ومرا للبعض الآخر، أو يبدو لذات الشخص حلوا تاره ومرا تاره أخرى فقالوا أن ليس هناك إحساس أصدق من إحساس لأن الإحساس مجرد انفعال ولإن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقه فهو مخطئ، إذن فالإحساس الواحد والرأي الواحد صادق وكاذب في نفس الوقت.

الإجابة على ذلك أن ليس كل ما يبدو حقيقى لأنه حتى لو كانت الحواس صادقة بالنسبة لموضوعاتها فإن المخيله تختلف عنها. ولا شك أن المقادير والألوان هي كما تبدو عن قر ب لا عن بعد، وهي كذلك كما تبدو للأصحاء وليس للمرضى وأن الحقيقة هي في اليقظة لا في المنام.

يقول أرسطو:

ليس كل المظاهر صادقة لأنه إذا لم تكن الحواس خادعه
بالنسبة لموضوعاتها الخاصة، فإن التخيل ليس نفس الشئ
مثله مثل الإحساس، ونحن نندهش حين يتساءل خصومنا
أو يطرحون أسئلة من قبيل: هل الأحجام أو الألوان مثلما
تظهر من بعيد أو بالقرب منا ؟ أو هل هي كما تظهر
للصحيح أو كما تظهر للمريض ؟ هل الحقيقة هي كما
تظهر[٣] للنائم أم كما تظهر لليقظ .

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ٢٠ - ٢٥ .

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ٣٠.

(٣) Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ٥.

بالنسبة للمستقبل ففكرة العالم أصدق من فكرة الجاهل:

أرسطو هنا يتخطى اللحظة الراهنة للإحساس إلى ما يمكن أن يحدث في المستقبل، وهو يتفق مع أفلاطون في نقد هذه المسألة عند السوفسطائيين في أن ليس كل الناس صادقين فيما يرونه أو فيما يذهبون إليه من آراء نابعه من الإدراك الحسى، بل إن فكرة العالم بالنسبة للمستقبل تختلف بالطبع عن فكرة الجاهل ويقول:

> كما ذكر أفلاطون في ثياتيتوس فإن فكرة الطبيب وفكرة المريض ليستا على نفس المستوى من المساواة وبين الثبات فيما يتعلق بشفاء المريض أو عدم شفاءه[1].

شهادة الحواس أوثق في موضوعها الخاص عنها في الحس المشترك:

لكل حاسه من الحواس موضوعها الخاص، فالبصر موضوعه اللون، والسمع موضوعه الصوت. والشم موضوعه الرائحة. والذوق موضوعه الطعام واللمس موضوعه الأحاسيس مثل البارد والحار واللين والخشن، وهكذا. وأرسطو يرى أن الحواس لا تخطئ بالنسبة لموضوعاتها الخاصة لكن هذه الحواس قد تخطئ في الإحساس المشترك أي في موضوع فيه أكثر من حاسه أو إحساس واحد، كما أنه لا يحدث أبدا أن ينبئنا حس ما أن شيئا ما في وقت واحد هو كذا وليس كذا ويشير أرسطو إلى ذلك مؤكدا.

> في حالة اللون مثلا فإن الرؤية أكثر معقولية وثبات من الذوق، والعكس صحيح في حالة الطعوم أو التذوق وليس هناك حاسة تتناقض مع نفسها في نفس الوقت بالنسبة لنفس الموضوع ولا في لحظات أخرى بالنسبة للشئ من

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، ٩٣٢.

ناحية الكيف ولكن فقط بالنسبة للشئ نفسه[1].

ولو أخذنا النبيذ كمثال، فإنه كنتيجة لتغيره في نفسه أو لتغير حالتك العضوية فقد تجده في وقت ما حلوا وفي وقت آخر مرا، ولكن الحلاوه في ذاتها هي نفسها دائما كيفية محدده ولا يمكن الخطأ فيها وهي الشئ الذي يجب أن يحصل عليها الشئ كي يكون حلوا [2].

لابد من وجود سبب أو محرك للإحساس

إن آراء هؤلاء الناس جاءت نتيجة لملاحظاتهم للعالم المحسوس وباعتباره يتكون فقط من محسوسات، ولكن الأمر لو كان كذلك أي لو كان العالم كله محسوسات فقط دون موجودات حيه لما كان هناك حس على الإطلاق، لأنه لابد من وجود سبب للإحساس وهذا المسبب أو المحرك يسبق دائما المتحرك.

ويؤكد أرسطو ذلك بقوله:

> إذا لم يكن هناك غير الموجودات الحسية. فإنه بدون الموجودات الحية فلن يكون هناك كيفيات حسيه وهي التى تعتمد على تاثير تُحدثه في المدرك، ولكن لابد من وجود شئ مستقل عن الإحساس وهو ما يسبب الإحساس لأن المحرك سابق على المُتحرك[3] .

---

(1) Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ١٠.

(2) Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ٢٠.

(3) Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ٣٠ .

العالم يكون بالصورة الثابتة لا بالأعراض:

ولقد اعتقد أصحاب هذه الآراء كما يقول أرسطو أن المحسوسات وهي كل الموجودات ولما كانوا يرون أنها في حركة متصلة وتغير دائم فقد ظهر أنه من المستحيل التعبير عن آية حقيقية بخصوصها مما أدى إلى ظهور المذهب المتطرف بين أتباع هيراقليطس وهو مذهب اقراطليوس الذي انتهي إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه وانتقد هيراقليطس لقوله أنه لا يمكن النزول في النهر مرتين بأن ذلك مستحيلا.

لكن هؤلاء واهمين في تصورهم هذا فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تذهب الصورة وتبقى الهيولة تحل فيها صورة أخرى، ومادام الشئ دامت صورته وتغير من ناحية العوارض ونحن لا نعلم الشئ بالعوارض ولكنه نعلمه بالصورة(١).

الأشياء قد تكون نسبية للإدراك ولكن ليس للفكر(٢):

إذا كان السوفسطائية يرون أن الأشياء لا تبدو على شكل واحد لكل الناس، بل إن كل واحد يرى من الشئ جانبا والآخر جانبا آخر، وكل ما يراه الإنسان صادق أي أن الشئ ليس حقيقى في ذاته ولكن بالنسبة للمدرك، وحتى للمدرك نفسه فهي تتناقض من وقت لآخر.

ويعتقد أرسطو أنهم يجعلون النسبية بهذا الشكل نسبية عامة أي تصدق على كل من الإدراك والفكر، ولذا فإن شيئا لا يحدث أبدا أو سوف يحدث إلا إذا كان هناك شخص يفكر فيه أولا، لكن الأمر في نظر أرسطو

---

(١) Warrington (John), Aristotle's Metaphysic, P. ١٤٠.

(٢) Warrington (John); Ibid, P. ١٤١.

على عكس ذلك بالنسبة للفكر، لأنه طالما أن الأشياء حدثت وسوف تستمر على ذلك دون أن يكون هناك شخص مفكر فيها فإن كل شئ لا يمكن أن يكون نسبيا للفكر.

إنكار قانون عدم التناقض يوقعنا في تناقضات عملية:

يعتقد أرسطو أنه إذا كان أي شخص يعتقد أن كل الأحكام باطلة وصادقة لا يمكن أن يقول أو يعنى شئ، لأنه في نفس الوقت يؤكد وينفي وإذا لم يقدم أي حكم ولكنه يعتقد بكذا أو بلا كذا بشكل يختلف، فبأي ميزه يمكن تمييزه عن النبات، بعبارة أخرى أي فرق بينه وبين النبات[١].

ومن الواضح كما يعتقد أرسطو أنه لا يمكن لأي مفكر مهما كانت المدرسة التى ينتسب إليها أن يعتقد في مثل هذه الوجهة من النظر بأي درجة من درجات الإخلاص، لأن الإنسان يقوم بأفعال من شأنها أنها تدل على أن يفرق بين الأشياء ويفاضل بين الأشياء وإلا

> لماذا يسير إلى ميجارا ولا ينتظر يقبع في منزله عندما يفكر في أنه يجب أن يذهب [٢].

لأنه واضح أنه يعتقد أن شيئا ما أفضل من شئ آخر وهكذا من ناحية الوجود فلابد أن يعتقد أن شيئا واحدا هو إنسان وآخر ليس إنسان لأنه عندما يريد أن يشرب شربة ماء أو النظر إلى انسان آخر فهو يفعل ذلك ولا يبحث أو يحكم عن كل الأشياء بأنها لا خلاف بينها كما يجب أن يفعل إذا ما كان نفس الشئ سوف يصبح إنسان ولا إنسان.

Arist, Metaph, ١٠٦٣ . (١)

Warrington (John), Op. Cit, P. ١٣١. (٢)

المعرفة على أساس الأفضل معرفة مريضة:

لقد ذهب بروتاجوراس إلى أن كل ما يراه الإنسان فهو صادق، ولذا فكل الآراء صادقه، ولكن هناك فكره أصدق من فكره أو أفضل من فكره وعدم اليقين بالنسبة للشئ في ذاته يجعلنا نفترض الأفضل بشكل عملى .

لكن كما يُلاحظ أرسطو[١] منتقدا هذه الفكرة، أن الإنسان يعرف أشياء على وجه اليقين وليس على وجه الأفضلية ولذا فهو يتحرك على أساس من هذا اليقين وإلا فسوف يصبح كل شئ بلا معنى، وإلا لماذا يذهب الجيل ليلقى بنفسه من أعلى ويتخلص من وجوده ؟ يغادر منزله إذا كان عدم الخروج يتساوى مع البقاء في المنزل.

ولذا يرد أرسطو على هؤلاء بأنه:

> إذا جادل بعض خصومنا بأنهم تنقصهم المعرفة اليقينية وإنهم فقط يفترضون أن بعض الأشياء أفضل من بعض الأشياء، فلابد أن يكونوا أكثر حرصا بالنسبة للحقيقة مثلهم مثل الرجل المريض يجب أن يعتنى بنفسه أكثر من الرجل السليم، وعندما يقارن بشخص يعرف فالرجل الذي يفترض فقط ليس في حالة صحية عندما تكون الحقيقة هي موضوع الإهتمام[٢].

وعبارة بروتاجوراس الإنسان مقياس كل شئ تتناقض أيضا مع قانون من قوانين العقل واضح بذاته وهو قانون الثالث المرفوع والقائل بأن

---

(١) Warrington (John), Op. Cit, P. ١٣١.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٢ b ١٠.

الشئ إما أن يكون مؤكدا أو معدوما في آن واحد، لأن عبارة بروتاجوراس تعنى أن ما يبدو للإنسان هو كذلك وحيث أن - الأشياء تبدو مختلفة لناس مختلفين. فإن الشئ نفسه سوف يكون ولا يكون في نفس الوقت وسوف يكون في نفس الوقت حسن وقبيح كلاهما معا - وهذا خاطئ لأنه لا يجتمع ضدان لشئ واحد في وقت واحد[1].

وأساس هذا الرأي في تقدير أرسطو يرجع إلى مذهب الطبيعين لأن معظمهم يتفقون على أن شيئا يصدر للوجود من لا شئ أي اللاوجود ولكن كل شئ يأتى من موجود، ولذلك فحيث أن شيئا ما أبيض يكون أبيض تماما يمكنه أن يصبح لا أبيض فلابد أنه يأتى مما هو ليس أبيض، ولذا فطبقا لمقولة بروتاجوراس فلابد أنه يأتى من اللاوجود إلا إذا كان نفس الشئ كلاهما معا أبيض ولا أبيض[2].

ويُشير أرسطو إلى أن ذلك قد يكون مرجعه إلى الحقيقة القائلة أن الناس ليس لديها نفس الإنطباعات تجاه نفس الشئ كما يحدث لما هو حلو ولما هو مر.

وأرسطو يرد على ذلك على النحو التالي:

الشئ لا يمكن أن يحمل الضدان إلا إذا كان هناك مرض فيُصيب الحس .

إن نفس الشئ كما يؤكد أرسطو لا يمكن أن يبدو أبدا حلوا ومرا لشخص إلا إذا كان في حاله واحده هي إذا كان عضو الإحساس الذي يميز

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٦٦.

(٢) يوسف كرم، نفس المرجع، ص٦٧.

المذاق قد اصابه العطب أو المرض .

ونفس الشئ يتفق حين يكون السؤال عن الخير والشر والجمال والقبح، ومن الحماقة أن نسمح – كما يقول – بشكل واحد لوجهات النظر المتصارعة تجاه الخير والشر والجمال والقبح وغيرها لأن جانب منها لابد أن يكون هو المخطئ ولذا فإن الجانب الآخر يصبح هما المقياس لدينا.

يجب أن تصدر أحكامنا بالنظر إلى الثابت غير المتغير:

يعتقد أرسطو أن الأحكام المختلفة والتى تؤدى إلى أن يبدو الشئ حاملا للضدين معا في وقت واحد – تصدر عن النظر إلى الأشياء من خلال التغير الحادث دائما فيها، وهذا من شأنه أن يرينا الأشياء في شكلها الغير ثابت فتبدو مختلفة في آن واحد لشخصين وقد تبدوكذلك لشخص واحد.

لكن الحكم في نظره لابد أن يصدر عن الأشياء الثابتة التى لا تتغير ولا تشارك في التغير وهي الجواهر الثابتة والصور العقلية والماهيات العقلية، ويؤكد ذلك بقوله:

> عندما نبحث عن الحقيقة فلابد أن نبدأ من الثبات الحاصل في الأجسام السماوية والتى لا توجد الآن في حالة معينة وقت ما وفي حالة أخرى وقت آخر ولكنها تظهر دائما هي هي نفسها وموضوعا لعدم الإختلاف(١).

إن التغير يحدث في الكم ولا يحدث في الكيف(٢)

يعتقد أرسطو معارضا لهؤلاء القائلين بالتغير الدائم في الكيف والكم

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٣ a ١٠ - ١٥ .

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٣ a ٢٥.

وهو ما يأخذ به السوفسطائيين، أنه حتى إذا فُرض أن الأشياء في هذا العالم في تغير مستمر ودائما هناك تغير في الكم، فليس هناك سبب أو مبرر لأن تكون الأشياء غير ثابتة من ناحية الكيف ؟؟

فإن الجوهر الذي نعرف به الأشياء يعتمد على الكيفية والتى هي بدورها تمثل شئ محدد وليس على الكم الذي لا يتحدد.

وهذا البرهان يمهد للرد التالى على من يقولون بالتغير المستمر للأشياء الحسيه.

الأشياء المحسوسة لها طبيعة محدده لا تتغير

الأشياء المحسوسة التى نتعامل معها والتى تمثل جزءا حيويا من عالمنا لها شكل محدد واضح وإلا فالأمر يصبح مختلطا ولان يشعر الإنسان تجاه تناوله هذه الأشياء وتعامله معها بنوع من الأمان العملى الذي يعتمد فيه على أن الأشياء لا تتغير بهذا الشكل الذي يقول به من يقولون بعبارات متناقضة.

الدليل على ذلك:

عندما يأمر الطبيب إنسانا معنيا بأن يتناول طعاما معنيا فلماذا يتناوله دون غيره من الأطعمة ؟؟[1].

طبقا لآراء القائلين بالمتناقضات فإذا كان الطعام الموصوف وليكن العيش مثلا ويتساوى مع كونه أي شئ آخر ليس عيشا ينتج عنه أن المريض لن يتناول الطعام الموصوف له. لكن لكى يتناوله يُفترض أنه يعرف على التأكيد أن هذا عيشا ولا يمكن له أن يقوم بذلك بشكل مطمئن إلا إذا كانت الأشياء المحسوسة لها طبيعة محدده لا تتغير دائما.

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٣ a ٣٠ .

عنى أرسطو بدراسة وسائل اكتساب المعرفة لدى الإنسان وفسر عمل الحواس وعمل العقل، وأول أنواع المعرفة في رأي أرسطو هو الإدراك الحسى ومن تكراره تحدث الذاكره والخبره وقدم أرسطو تفسيره للعملية المعرفية عند الإنسان في كتابه النفس.

ولقد قدم نظرية طريفه عن الإدراك الحسى تعنى أن الإدراك الحسى هو إدراك للصور الحسيه، بمعنى أن الإحساس يتم بإدراك الصورة وليس الشئ المادى أو مادة الشئ وتأتى كطبع الخاتم على الشمع مما يجعلنا نرى صورة الخاتم ولكن لا نتعرف على مادته إذا كانت ذهبا أم برونزا.

ويقول في تفسير ذلك:

> يجب أن نفهم أن الحاسه بوجه عام في كل إحساس هي القابل للصور المحسوسة عاريه عن الهيولى كما يقبل الشمع طابع الخاتم دون الحديد والذهب فهو يقبل طابع الذهب أو البرونز لا من حيث إنها ذهب أو برونز، والأمر كذلك في الحاسة التى تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت لا من حيث أن كلا من هذه الأشياء يقال عنها إنها أشياء جزئية بل من حيث أنها صفه معينة ومن حيث صورتها[1].

فالعضو الحاس يتلقى صوره المحسوس في الأشياء بعملية تجريد مؤداها أن العضو الحاس يجرد الصورة الحسيه من مادتها فينطبع بها أي أن الإحساس هو انتقال الصورة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل في

---

(١) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثانى، فصل ١٢، ٢٠، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى.

العضو الحاس كالعين مثلا تتلون باللون واليد تسخن بالحرارة والأذن تتحد بالصوت[1].

والإدراك الحسى يتم عن طريق الحواس الخمسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس والإدراك الحسى ليس معناه أن الإنسان بما له من عين فهو مبصر ولكن لديه قوة الإبصار بمعنى أنه مبصر بالقوه وليس مبصرا بالفعل إلا عندما يحدث فعل الإدراك أى، يتحول الشئ المدرك فيحرك الواسطة التى هي الهواء فيؤثر على العين فيحدث الإبصار وتتلون العين باللون وتصبح بذلك مدركه أو يصبح الإنسان مبصرا بالفعل[2].

ومعنى هذا أن الإحساس ليس عملية جسمية أو ترجع إلى الجسم كما يرى أفلاطون أو كما شاع من أن الجسم هو الذي يتعامل مع المحسوسات في حين يظل العقل مجردا مع المجردات، إنما أرسطو ينتهي إلى القول بأن الإدراك يستدعى عمل النفس بالإضافة إلى الجسم واستخلاص الصورة من مادتها يمثل عملية تجريد تمهد لعملية تجريد أخرى أعلى مستوى تحدث حين يدرك العقل المجردات أو حين يرتفع إلى إدراك الكليات والماهيات العقلية[3].

ويقدم راندال تفسيرا لذلك فيشير إلى أن البياض يؤثر في الحس في رؤية العين، لكن هذا يأتى بعيدا عن الطوب أي عما يتكون منه الحائط هكذا فإننا على الرغم من استجابتنا لمتحرك جزئى مؤثر مثل الحائط الأبيض فإن الإحساس يكون الكلى أي البياض Whitenes، وهذا معناه أن المؤثر على

---

(١) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص٥٥.

(٢) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثانى، ٤١٩ و ٥ - ١٠.

(٣) أميره حلمى مطر، دراسات في اللغة اليونانية، ص٥٥.

الحواس ليس هو الجزئى ولكن هو الكلى المتمثل في البياض نفسه[1].

وقد وافق أرسطو كما وافق من قبل استاذه على أن الإدراك الحسى صادق دائما ولا يمكن أن يكذب لأن العضو الحاس أو الحاسه في وقت الإدراك تكون في هويه مع موضوع إدراكها فلا تخطئ العين اللون لكن قد تخطى الشئ الملون فتقول كذا أو كذا.

ويلى هذه الدرجة في الإدراك ما سماه الحس المشترك، يعنى به المركز في الدماغ الذي تتجمع فيه الإدراكات الحسيه المختلفة فهو يرى أن أنواع المعرفة حتى أبسطها – مثل هذه الورقة بيضاء لا يكفي فيها إدراك واحد حسى، بل لابد لإدراكها من مقارنة ومقابلة وما يجمع هذه الإدراكات الحسيه من الحواس المختلفة ويعمل هذه المقارنة والمقابلة هو الحس المشترك[2].

ويلى هذه الدرجة في الرقى قوة الخيال أو المخيلة وليس يعنى الخيال الخالق المبتكر كالذي عند الشاعر أو الفنان إنما يعنى بها القوة التى تتجمع فيها صور الأشياء حتى بعد زوال الأشياء من أمام الحواس وهي قوة عند كل واحد. والمخيله[3].

فالمخيله تتفرع عن الإحساس لا تستخدم الصور السابقة تكوينها بالإحساس كما أنها تعمل في بعث الصور في الأحلام، والمخيله هي أساس تكوين الذاكرة ولكن الذاكره تتعلق بصور الماضى أما حين نستحث الذاكره بالإرادة فيسمى هذا تذكرا، فالذاكره تستطيع أن تثير صورها وتحضرها أمام

---

(1) Randall, Aristotle, P. ٨٤.

(٢) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص١٧١.

(٣) أرسطو، النفس، الكتاب الثالث، ٤٢٨.

العقل باختيارها[1].

وقد فرق أرسطو بين الإحساس بالعقل والمخيله من ناحية الصدق والكذب على أساس أن الإحساس دائما صادق ولكن المخيله قد لا تصدق فهي صادقه وكاذبه في آن واحد[2].

تجريبية أرسطو:

التفكير أو المعرفة هو النشاط الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحيه فالإنسان فقط هو الذي يمتلك هذه القوة وهي قوة العقل.

وكما عنى أرسطو بالبحث في الحواس وقوة الإدراك الحسى بحث عمل العقل وعملية التعقل، ووظيفة العقل تختلف عن الإحساس وإن كان أرسطو يفسر أدائه لهذه الوظيفة بنمو يشبه تماما طريقة عمل الحواس فكما تتأثر الحواس بالصور الحسيه فكذلك يتأثر العقل بالصور المجرده فمثلا ندرك الغطرسة في آنف معين بواسطة الحس، أما العقل فندرك معناها المجرد أي أن العقل يدرك الماهيات المعقولة.

ولكى يمكن للعقل القيام بمهمة أي القيام بتجريد المعانى العقلية والماهيات الكلية يفرق أرسطو بين قوتين في العقل، قوه قابله لتلقى جميع المعقولات وهي ملكه استعداد لتقبل الصور المعقولة وبها المعقولات بالقوه ولكنها لا تعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل قوة أخرى فعاله تخرج المعانى الكليه من الجزئيات وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجود الفعلى في العين الإنسانية.

---

(١) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص١٧٢ .

(٢) أرسطو، النفس، الكتاب الثالث، ٨٢٨ ط ٢٥.

يقول:

هذا الجزء من النفس الذي يسمى عقلا أعنى ما به تفكر النفس وتصور المعانى ليس شيئا بالفعل قبل أن تفكر[1].

فالعقل في رأي أرسطو مقدره خالصه ولكنه عندما يكتسب معرفه فإنه يصبح أكثر تحددا أو يصبح قوه محدده بشكل أكبر مما كانت[2].

وبناءً على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقلين في النفس الإنسانية عقل منفعل وعقل فعال ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شئ آخر هو دائما بالفعل.

فالعقل ليس شيئا عند أرسطو ولكنه وظيفه نشاط أو سلوك للعضو البشرى فهو مقدره وقوه. ولذا فقد ذهب في طبيعياته إلى أن العقل هو مكان الصور أو المكان الذي تتفاعل فيه الكليات فهو مكان طبيعى تذهب إليه الكليات بالطبيعته.

فهو قوه تصبح كل الأشياء دون مادتها مثله مثل العقل الخالص فالضرورة هو كما يقول راندال[3] كل موضوعات الفكر، هذا على الرغم من أنه لا يمثل شئ على الإطلاق حتى يبدأ عملية التفكير فهو كالصفحة البيضاء والكتابة الممكنه يمكن أن توجد عليه بالضرورة[4].

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ك٣ف٤، ٤٢٩، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى.

(٢) Randall, Op. Cit., P. ١١١.

(٣) Randall, Op. Cit., P. ١١٢ .

(٤) Arist, Ethics, Part ١١, ١١٧٠ a.

ومعرفة العقل الإنسانى تتفق مع الصور الثابتة والجواهر الخالدة فالعقل يمكنه أن يتعرف على الأشياء كما هي مباشرة أو كما يقول إن العقل البشرى له معرفة تتفق مع الجوهر اللانهائى والخالد للطبيعة.

والعقل صادق دائما وليس مثله مثل الحس الذي يتأثر بمتضاداته وذلك لأن – نطاقه اللامحدود. وفعل موضوع التفكير لا يتغير ولكنه يقدم ما هو على الحقيقة في عملية التفكير، وهذا يمثل وجه التشابه بين الحس والعقل، فالعقل وظيفه تعقل الأشياء المركبة والأشياء اللا منقسمه وكذا تعقل الكليات.

وليس الأمر مثله مثل ما يحدث في الحكم لأن القضية إما أن تكون صادقه أو كاذبه. لكن العقل لا يكون كذلك لأنه يتعلق بماهية الشئ ولذا فهو صادق. وهو يأتى كإدراك الإحساس الخاص، أي الحواس الخاصة بموضوعاتها فهي صادقة تماما ودائما ويشرح أرسطو ذلك:

> كل قضيه تثبت محمولا لموضوع كالحكم نفسه. ولذلك فهي إما صادقه وإما كاذبه، وليس الأمر في العقل كذلك دائما إذا كان موضوعه الماهية بمعنى حقيقة الشئ فهو صادق دائما، ولكن ليس حين يُثبت محمولا لموضوع، لكن كما أن الإدراك بالبصر لمحسوسه الخاص يكون صادقا دائما – كذلك الأمر في الأشياء العارية على الهيولى[1].

ولكن هناك خلاف بين العقل والحس هنا تشير إليه د. أميره مطر[2] – وهذا ما اشارت إليه عبارة أرسطو السابقة من أن العقل ليس يصدق دائما

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ك٣، ف٦، ٤٣٠ ٣٠، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى.

(٢) أميره حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٣٣١.

إلا حين يكون موضوعه الماهيه، لكنه على خلاف الإحساس الذي يخطئ في موضوعاته الراهنة مثل اللون والصوت فالفكر قد يخطئ لأن العقل قد يقع في أخطاء حيث أنه هو والوافع المتضمنه فيه أقل في الملاحظة من الفكر .

> ثم أخبر متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال العقل إذا وصف الأشياء المبسوطة القائمة بنفسه صدق وإذا وصف الأشياء المركبة أي الأجسام فربما صدق في وصفه إياها وربما لم يصدق. لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر بل معقولة بعرض .

وهذا الخطأ يبدو أنه أرسطو يشارك فيه أفلاطون الذي جعل ملكه الحكم منطقة تسبق ملكة العقل أي منطقة يمكن فيها الصواب والخطأ ولذا فقد رفض أن تكون ملكة الحكم أو الظن الصادق هو العلم.

فالعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فنحن ندرك الغطوسه مثلا في أنف معين بالإحساس أما بالعقل فندرك معناها المجرد أي أن العقل يدرك الماهيات المعقولة.

ولكى يمكن للعقل القيام بمهمته أي بتجريد المعانى العقلية والماهيات الكلية يفرق أرسطو بين قوتين في العقل باعتباره مدركا[1] للماهيات في أنفسها ويسمى عقلا نظريا. فإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحركة النزاع إليها أو النفور منها سمى عقلا عمليا. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ والمؤلم في حقيقته

---

(١) أميره حلمى مطر، نفس المرجع، ص١٣٥.

المتشخصه، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل.

يقول:

أما النفس الفكرية فإن الصور تحل فيها محل الإحساسات فإذا اثبتت الحسن ونفت القبح هربت أو طلبت ولهذا لا تعقل النفس أبدا بدون صور، وهذا ما يحصل مثلا من أن الهواء يؤثر في الحدقة بصفه ما ثم تؤثر الحدقة بدورها في شئ آخر أما الشئ الأخير فواحد[1].

عندما نعلن أن هذا هو اللذيذ أو المؤلم عندئذ وهرب أو نطلب والأمر كذلك في العمل على العموم، وأيضا فإن الأشياء المستقلة عن العمل نعنى الصادق والكاذب هي من جنس الحسن والقبيح ولكن مع هذا الفارق على الأقل إن الكاذب والصادق يوجدان وجودا مطلقا والحسن والقبيح مشخص معا[2].

ولو أردنا أن ننظر في عملية المعرفة ككل عند أرسطو فنجد أنها تتكون عنده من الكليات والصور المحسوسه وهو ما يمكن تسميته بالبناء العقلى للعالم.

يقول أرسطو:

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ك٣، ف٧، ٤٣١ و١٠.

(٢) أرسطو، نفس المرجع، ك٣، ف٧، ٤٣١ و١٥.

العقل صوره لصور. والحاسه صوره للمحسوسات لكن حيث أنه كما يظهر ليس أي شئ يوجد مفارقا للمقادير المحسوسة فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجردات التى تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسة وأحوالها(١).

فالعقل الفعال يجرد الصور المعقولة ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه، فالمنفعل هو المتعقل والفاعل هو هو المجرد وأرسطو بهذا الشكل يؤسس المعرفة بالكليات على اسس حسيه أو كما يقول د. يوسف كريم إن أرسطو يفسر بهذا الشكل أصل معانينا الكلية التى تصل بينها وبين التجربه الممثلة في الصور الخيالية، وذلك بواسطة العقل الفعال خلافا لأفلاطون الذي يجعل المعانى الكليه صورا لموجودات مفارقة للمادة بالفعل ويجعل العالم بهذا الشكل مستقلا عن التجربه.

وكما يشرح راندال(٢) هذه المعرفة على اساس أنها تتضمن كلا من التخيل وهو إستعادة الصور الحسيه والعقل قوه استعادة الصور العقلية فقد كان أفلاطون محقا في ثياثيتوس حين أشار إلى أن المعرفة لا يمكن أن تستغنى عن هذه الصور.

وأرسطو لا يرى مثل استاذه أن العقل يعمل بمفرده بمعزل عن الإدراكات الحسيه، لكن - إذا جاز لنا أن نستخدم التعبير - فإن الأرضية التى يعمل عليها العقل هي أساس حسن يأتى من استعمال المخيله في استعاده الصور الحسيه ن ولذا فهو يؤكد أن المعقولات توجد في الصور المحسوسة

---

(١) يوسف كريم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٩٤.

(٢) Randall, Op. Cit., P. ١٤١.

أو في الإدراكات الحسيه وإلا فإن عدم وجودها يترتب عليه أن لا نتعلم شيئا حتى إذا ما غابت موضوعات الحواس عن أذهاننا فلا نجد شيئاً نتأمله.

ويؤكد ذلك بقوله:

> لهذا السبب من جهة فإننا في غيبة جميع الإحساسات لا نستطيع أن نتعلم أو أن نفهم أي شئ، ومن جهة أخرى عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبا بالأخيله لأن الأخيله شبيهة بالإحساسات إلا أنها هيولى لها(١).

وهذا يعنى بالنسبة لأرسطو أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة بما هو أو لماذا تكون الأشياء دون الإحساس بها أو على الأقل إدراكها حسيا أو لن يتأتى ذلك دون وجود صور تتأكد في المخيله وهذا التخيل هو نوع من الحركة التى صدرت عن إحساس فعلى أو إدراك حسى بالفعل أي أنها واقع فيزيقى عضوى فالصور الحسيه تعتبر صور جسديه وليست صورا عقليه.

ولذا قد أكد أرسطو بأنه لن تكون معرفة أو تعقلا للكليات دون أحداث فيزيقية جزئية في الجسد وأن العقل لا يمكن أن يوجد دون صور ولهذا فهو لا يمكن أن يوجد دون جسد، ويفسر ذلك قائلا:

> لكن من حيث أنه كما يظهر – ليس هناك أي شئ يوجد مفارقا للمقادير المحسوسة فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجردات التى تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالها(٢).

---

(١) أرسطو، النفس، ك٣ ف٨، ٤٣ و ٥ –١٠.

(٢) أرسطو، المرجع السابق، ك٣، ف٨، ٥٤٣٢.

وهذا الاعتماد لكل المعرفة على الملاحظه يعنى ما يسمى بتجريبيه أرسطو فبالنسبة لأرسطو فإن المعرفة تأتى من الملاحظة - ملاحظة العالم والإنعكاس على ما يمكن ملاحظته وليس كما ذهب أفلاطون من قبل من أنها تأتى من حدس داخلى أو رؤية عقلية مباشره لنطاق عقلى مفترض، فموضوعات المعرفة والصور العقلية أو الكليات توجد في الصور الحسيه أو فيما يمكن تجربته حسيا أي شئ جزئى وفيزيقى وهو يؤكد ذلك في كتاب النفس بقوله:

إن الإنسان لا يمكن أن يفهم أو يعرف شيئا ففي أي وقت يكون فيه مفكرا لابد له أن يرى صوره حسيه[١].

البناء العقلى للعالم :

ولقد كان شيئا غريبا على أن أرسطو - كما لاحظ راندال وروس[٢] - وهو الذي كان مهتما بالعقل أن يتخذ هذا الموقف الذي يبدو فيه سيكولوجى مثله مثل معظم التجريبيين الإنجليز - الذين تأثرت بهم النزعة البرجماتية المعاصره.

ولقد كان ذلك واضحا في ذهنه وأكده في الذهاب إلى أن من المستحيل أن نفكر دون صوره، فنفس العملية تجرى في التفكير وفي هذه الحالة وعلى الرغم من أننا لا نستخدم بالحقيقة القائلة أن حجم المثلث هو كمية محدده فإننا بعد نرسم هذا المثلث وكأن له حجما محددا، وبنفس الطريقة

Randall, Op. Cit., P. ١٤٢. (١)

Arist, De Anima, ١١١, Chap ٨, ٤٣٢ a. (٢)

فإن الإنسان الذي يفكر على الرغم من أنه قد لا يكون مفكرا في حجم محدد - فهو يظل يضع حجما محددا دائما أمام عينيه على الرغم من أنه لا يفكر فيه، وحتى لو كانت طبيعته هكذا من طبيعة هذا الحجم ولكن غير محدوده فإنه يظل يضع أما عينيه حجم محدد ولكنه يفكر باعتباره حجما دون حد[1].

لقد استخدم أرسطو قدرته في التحليل ليقول أن الصور الخالصة لا يمكن أن توجد وأن الأحاسيس ليست وسائط بين العقل والعالم ولكنها وسط طبيعى بواسطته يمكن أن يحضر البناء العقلى للعالم في العقل، ويمكن أن يتفق معها في أن هذه المنطقة الوسط تمهد أو تنمو من الرؤية وتعتبر نوعا من التوضيح الطبيعى عن العالم بالنسبة للعقل.

إن أرسطو يؤمن أن الإنسان يمكنه أن يعرف المعالم عن طريق ما يمكنه ملاحظته ويتعلمه من خلال التجربه، ولذا فهو محدد بنطاق ملاحظته العقلية وهذا يتعارض مع ما قاله استاذه أفلاطون من قبل بتأكيده على الرؤية المباشرة الداخليه لمجال العقل، فالتجربة عنده هي الوسيلة التى تقنع العقل البشرى بالنسبة للمظهر العقلى للعالم ويصبح عقليا للحيوان العاقل بقوة العقل لأن شيئا في داخله بعيدا عن أن يدخل التجربه البشرية فما يوجد على أي حال لابد أن تكون له صوره أو جوهر عن طريقها يمكن أن نفهمه، وما يحدث له سبب يمكن أن ننفذ إليه عقليا وما يجرب له نوع من الهوية بشروط يمكن للفكر الإنسانى أن يجدها عقليا. وهذه الصورة من السؤال لماذا ؟ وحركة الأشياء المجربه يمكن أن تتفق مع العقل من خلال التجربه وتأمل الإنسان فيها ولكى نجدها فهذا هو هدف المعرفة الإنسانية أي التقدم من

Arist, De Anima, ١١١, Chap ٨, ٤٣٢ a. (١)

الملاحظة ومن الحس إلى لماذا كان الشئ على ما هو عليه ؟[١].

هل معنى هذا أن أرسطو يتفق مع السوفسطائية في اتجاه التفكير القائم على أسس ماديه ؟؟ فعقلية أرسطو إذن عقلية قائمة على الواقع والمحسوس والتجريبى .

إذا كان أرسطو يرى أن المعرفة لا تتأتى عن طريق العقل الخالص أي أن العقل لا يستطيع أن يعمل بمفرده ولكنه يعمل عن طريق الصور الحسيه التى تستدعيها المخيله التى قامت على أساس من التصور الحسى، ولذا فهو يؤكد أنه لا يمكن أن يوجد العقل بدون صور محسوسه أي أن المعرفة كما أشرنا من قبل مؤسسه على إدراكات ماديه حسيه أي أن النظام المعرفي يقوم على أسس تجريبيه تعتمد على الملاحظة وهذا ما أكده راندال من قبل حين أشار إلى أن المعرفة أو البناء العقلى للعالم يقوم غلى اساس تأمل الإنسان لما يلاحظه وما يختبره وما يجربه.

وإذا كان السوفسطائيين يعتقدون أن حل الصراع الحاد بين المتناقضات التى تبدو في أن الإنسان يرى جانبا من الشئ وآخر يرى الجانب المتناقض وأن هذا يمكن حله بمعرفة متقدمة متطورة تأتى من خلال الزمن ويمكن تحصيلها من تراكم خبرات ناتجة على أساس من الإدراك المتاح للإنسان وهو الإدراك الحسي[٢].

ولما كانت الأرضية التى يعمل عليها العقل عند أرسطة تتكون من إدراك صور حسيه، فإن الأمر يبدو وكأنه هناك تشابه شديد بين نزعة أرسطو المعرفية والنزعة السوفسطائية البرجماتية الأمر الذي يؤكده أن

---

(١) Randall, Op. Cit., P. ٤٧.

(٢) انظر الفصل الثالث ص١٨٧.

أرسطو نفسه يرى أن المعرفة بالمبادئ والأصول تحتاج إلى زمن يأتى من انعكاس الإنسان على ما يلاحظه فيخرج من نطاق كيف تعمل الأشياء ؟؟؟ إجابة السؤال لماذا تكون الأشياء على ما هي عليه ؟؟؟

إن الأمر لو كان كذلك فأرسطو يكون قد خالف استاذه أفلاطون الذي علم بأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التأملية - تأمل المثل الخالده وهذا يجعله يقترب من المنحى العام في الفكر من السوفسطائية، لكن أرسطو يبدو مترددا في الخروج عن تعاليم استاذه وفي الالتزام بمنهجه الجديد، فتراه يعود في الفصل السابع من كتاب الأخلاق ويبرز التمييز الواضح بين حياة العمل وحياة التأمل والنظر[1] المجرد، وعلى عكس استاذه الذي عبر عن موقف معتدل في محاورة فيليبوس بين حياة العمل والتأمل باعتبار أن حياة التأمل تمزج بين العقل واللذه فقد كان أكثر تطرفا من استاذه ففرق تماما بين حياه العمل وحياة التأمل. وهي تلتقى عنده بالتمييز بين عقل نظرى وعقل عملى ... ورأي أن حياة التأمل أو الحياه العقلية الخالصة تشبها بحياة الإله الذي ينحصر نشاطه في تأمل هو غاية السعادة وقد انتهي إلى تأكيد ذلك بقوله:

> إذا كانت السعادة تتلخص في ممارسة الفضيلة فإن أسمى الفضائل هو نشاط أفضل جزء في الإنسان، وإذا كان هذا الجزء هو أقرب الأشياء إلى الجوهر الآلهي فإن النشاط في هذا الجزء هو الذي يحقق اسمى أنواع السعادة، والفضائل الأخلاقية لا تعترض وجود ناس متميزين لأن الشجاع الكريم والأمين يحتاجون جميعا للمجتمع في حين أن الفيلسوف أو الحكيم قادر على التأمل في وحدته بل كلما انعزل عن

(١) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، جـ٢ ك٧ ف٤.

الآخرين كلما زاد نصيبه من الحكمة ولذلك فمثل هذا الحكيم هو أكثر الناس اكتفاءا بذاته(١).

ويبرربيجر(٢) هذا التناقض الموجود في نظام فكر أرسطو ويرجعه إلى تاثره بفكر استاذه أفلاطون حين كان طالبا في الأكاديمية وبالتالى وبالرغم من أن أسلوبه في تناول هذا النطاق المعرفي يختلف عن اسلوب استاذه إلا أن خيال استاذه يملى عليه قلبه فيأتى في النهاية ليعبر عما تعلمه منه على الرغم من تناقض ذلك مع التسلسل المنطقى لفكره ومنهجه.

واصل أرسطو مسيرة الدفاع عن العقل التى كان سقراط قد وضع الخطوه الأولى فيها، وأكد على أن المعرفة الضرورية والأساسية هي المعرفة بالقوانين العقلية التى تصدق على كل عالم وهي القوانين التى تصدق من نفسها ولا تحتاج إلى اية براهين لأنها قوانين مبرهنة ذاتيا وأهمها قانون عدم التناقض فإذا أراد شخص التحدث عن شئ ما فلابد أن يذكر شيئا عنه ولا يستطيع أن يقول أن هذا الشئ موجود ولا موجود في آن واحد لأن ذلك من الوجهة العقلية مستحيل.

وبناءً على ذلك لقد عارض أرسطو النزعة البرجماتية اليونانية المتمثلة في مقولة بروتاجوراس الإنسان مقياس لأن ذلك من شأنه أن يجعل المعرفة نسبيه للإنسان والشئ يوجد طالما وجد من يدركه وتختلف النظره إلى الأشياء باختلاف حالة الإنسان ومن هنا فأن هذه النزعة تمثل تعارضا

---

(١) Arist, N.E., ٧،١١٧٧.

(٢) Jeager, (W.) Aristotle, Funamentals of the History of his Development, Translated by Richardm Robinson, Clarendon Press, Oxford, ١٩٤٨, Second Edition P. ١٥٢.

مع القانون العقلى الثابت عدم التناقض لأن نتيجتها أنها تجعل الشئ موجودا ولا موجود في آن واحد.

وقد رأي أرسطو أن هناك أخطاء كثيرة تقع فيها هذه النزعة من جراء تناقضها مع قوانين العقل، لأننا نعرف الأشياء عن طريق الجواهر الثابتة فيها وليست للعوارض المتغيرة، الأمر الذي جعل أصحاب هذه النزعة لم يفهموا الإدراك الحسى إدراكا واعيا فهو معرض للخطأ إذا تدخلت المخيله، والأشياء قد تكون نسبية للإدراك الحسى ولكنها ليست كذلك بالنسبة للفكر، والأشباء كما يشير أرسطو قد تكون موجوده ولا موجوده ولكن من جهتين وليس من جهة واحدة كما يقول أصحاب هذه النزعة فالشئ قد يكون موجودا بالقوة لا موجود بالفعل، وقد ترائ لأرسطو أن هذه المعرفة المؤسسة على المنفعة معرفة مريضه لأن الأمر إذا كان يتعلق بالحقيقة فلابد أن يكون مختلف، فبعض الحقائق قد لا يترتب عليها نفع شخص.

وأرسطو الذي خالف استاذه أفلاطون لاهتمامه الشديد بالكليات والمُثل وعدم اهتمامه بعالم الواقع والأشياء والأحداث يقدم نظره تبدو وكأنها تجريبية كما يشير راندال – فعلى الرغم من أن الكليات توجد في العقل إلا أن هعذه الكليات تؤسس على معرفة الجزئيات المحسوسة وتقع على أرضية من الإحساس، وعلى الرغم من ذلك من أن العقل لا يفكر إلا في حضور صورة حسيه فقد فاق أرسطو استاذه في تفضيل التأمل على الناحية العملية في المعرفة لأن التأمل هو الرؤية التى تتفق للإنسان باعتباره إنسانا.

الخاتمة ونتائج البحث

يتبين مما سبق عرضه في الفصول السابقة ما يلى:

١- إن نزعة هيراقليطس في التغير الدائم تمثل جذرا أصيلا للنزعة البراجماتيه القديمة المتمثلة في النزعة السوفسطائية أو المعاصرة التى عبر عنها البرجماتيون الرواد، حيث تمثل هذه النزعة المؤمنة بالصيرورة أساسا في الحقيقة التى تمثلت عندهم على أنها تدفق سيال وتحول مستمر لا ينتهى.

٢- إن النزعة السوفسطائية قد عبرت تعبيرا جليا عن النزعة البرجماتية في الفلسفة اليونانية القديمة، فقد كانت تمثل اتجاها معارضا للفكر العقلى والذي تمثل في الفلسفة الإيلية وعبر عن ذلك الإتجاه المعارض جورجياس بقضاياه الثلاث التى سخرت من فكرة الشئ في ذاته عند الإيليين.

وقد آمنت هذه النزعة بالإدراك الحسى باعتباره هو الإدراك الوحيد المتاح للإنسان، الأمر الذي أدى إلى أن تقف المعرفة عندهم على أسس من التجريبية والنفعية تمثلت في آراء بروتاجوراس القائله بأن فكرة أفضل من فكره، والتى فسرت على أنها تعبر عن الجانب البراجماتى في هذه النزعة تعبيرا جليا.

وقد حاولت النزعة السوفسطائية الدفاع عن الجانب الاجتماعى الذي وقعت في مأزقه نتيجة للفردانية الشديدة التى آمنت بها بأن دعت إلى تكيف الفرد مع المجتمع حيث أن الفكر المفيد هو الذي يعمل على تكيف الفرد مع المجتمع الذي يعيش فيه.

كما أن هناك إيحاءات كثيرة توحى بها التفسيرات المختلفة لمقولة بروتاجوراس - فكرة أفضل من فكرة - تجعل المعرفة الصحيحة تقع على

أرضيه من التجريب، الأمر الذي يعمل على حل وجهى التناقض الموجود في الأفكار وهذه كلها تمثل المقولات الأساسية في النزعة البرجماتية المعاصرة.

٣- إن رد الفلسفة اليونانية على هذه النزعة المتمثل في انتقاد الثلاثة العظام سقراط وأفلاطون وأرسطو اقتضى البحث عن الثابت غير المتغير والذي وجده سقراط في العقل بمقولاته الخالدة الموضوعية التى لا تختلف من شخص لآخر ولا من زمن لآخر، وعبر عنها أفلاطون في نظرية المثل التى كانت الأساس من البناء في نظريته المعرفيه، وأكده أرسطو في القول بقوانين العقل الضرورية التى يجب أن تكون في حوزة كل من بريد أن يعرف، وهذا الرد فضلا عن أنه زاد في جلاء ووضوح المقولات الأساسية للسوفسطائيين من ناحية النظرية، فإنه وضع أساسا كلاسيكيا عقليا لتوضيح نقاط الضعف ونقد الآثار العملية لتلك المقولات.

٤- إن تأكيد الذات والذي هو محور النزعة البرجماتية المعاصرة باعتبارها فلسفة إنسانية تهتم بالإنسان ووجوده وفكره، والذي عبر عنه خير تعبير جيمس بقوله أن الحقيقة هى ما يجعلنا نسير في الواقع ونُسيطر عليه، وأكده ديوى بذهابه إلى أن الفلسفة الجديدة هدفها تغيير العالم وتسخيره من أجل إشباع الإنسان وتحقيق رغباته بتحويله من مجرد مُشاهد إلى اتخاذ موقف مبادر وشجاع في مواجهة الواقع هذا التأكيد للذات نجده واضحا عند السوفسطائيين وخاصة بروتاجوراس الذي أكد على أن الإنسان بمهاراته وذكاءه يستطيع أن يسخر العالم لمنفعته وخدمة أغراضه، هذه المقولة التى كانت تعبيرا عن التحول الكبير في النظر إلى الإنسان باعتباره مصدر الوجود ومنبع القيم في الفلسفة اليونانية.

٥- لقد كان الرد العقلى على التأكيد غير المحدود للذات في مواجهة الواقع والذي عبرت عنه السوفسطائية، أن هذا التحقيق لابد أن يتم في إطار حقيقة عليا ثابتة لا تتغير لاقت صداها في العالم الغير مرئى الباطنى والذي يعبر عن حقيقة وقيمة كل معرفة عند أفلاطون، وفي هذه القوانين والمبادئ الأولية التى يجب أن يعرفها كل إنسان يخطو في مسيرة المعرفة عند أرسطو.

٦- إن المقولات الرئيسية التى قالت بها الفلسفة اليونانية في الرد على النزعة البراجماتية عند السوفسطائيين والتى بدأها سقراط وتبعه تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو تكاد تكون هى نفسها المقولات التى يمكن الرد بها على النزعة البراجماتية المعاصرة.

والباحث يرى أن بحثه يطرح بعض التساؤلات يتمنى هو نفسه أن يأتيه الوقت المناسب والظروف المواتيه لدراستها، وهو يضعها هنا كى تكون أمام الباحثين والدارسين في ميادين مختلفة من الدراسات الإنسانية وأهم هذه التساؤلات :-

أ- فهم السوفسطائيين والبراجماتيين للطبيعة البشرية فهم متطابق، ينبنى على الجانب الحسى والغرزى والدوافعى منها، والطبيعة البشرية عندهم تختلف عن الطبيعة البشرية عند الأديان - مثلا - والتى تتحدث عن كليات الطبيعة أى الإنسان ككل. هذا الكائن المحدود العمر الذي يمضى من الضعف إلى القوة ويعود إلى الضعف والفناء، وبالتالى فقد أغفلت فلسفة السوفسطائيين والبراجماتيين البُعد الروحى للطبيعة البشرية - وبذلك فإن السؤال المطروح هو:

هل تصلح البراجماتيه لتكون فلسفة اجتماعية شاملة ؟

ناهيك عن أن تكون فلسفة عالمية واحدة ؟ في الوقت الذي يؤدى فهمها للطبيعة البشرية الى التجزئة وليس إلى التوحيد.

ب- إن البراجماتيه كنزعة فردية كانت في حاجة دائما إلى تقديم البُعد الاجتماعى لها حتى تكون النظرية - للفرد والمجتمع - ولى وللآخرين - كما يقال، ولكن هل يقدر لنزعة تجعل المطلق الوحيد لها هو التغيير نفسه أن تُشكل أساسا اجتماعيا أو إنسانيا جامعا وشاملا ؟؟ أم أنها تنقل تصرفات وسلوك الدول الى الأفراد ؟؟

المراجع العربية:

أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون - سلسلة نوابع الفكر الغربى - مجلد رقم ٥ دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٥م .

أحمد فؤاد الأهوانى : جون ديوى - سلسلة نوابع الفكر الغربى - مجلد رقم ١١ دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٩م.

أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٥٤م .

أرسطو طاليس : النفس - ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٩م .

أرسطو طاليس : السياسة - ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهيلير - نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٤٧م .

أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهيلير - نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٢٤م .

أفلاطون : بروتاجوراس - ترجمة ودراسة محمد كمال الدين على يوسف - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧م .

أفلاطون : جمهورية أفلاطون - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م .

أفلاطون : جورجياس - ترجمة الدكتور جسن ظاظا - مراجعة الدكتور على سامى النشار - الهيئة المصرية للكتاب القاهرة - مايو ١٩٧٠م .

أفلاطون : السوفسطائى - تحقيق وتقديم اوغست دييس - ترجمة للعربية الأب جورجى بربارة - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى - دمشق - ١٩٦٩م .

أفلاطون : فيدون - ترجمة وتعليق د. على سامى النشار وعباس الشربينى - دار المعارف - الإسكندرية - الطبعة الثالثة - ١٩٦٥ م.

أفلاطون : مينون - او في الفضيلة - ترجمة الدكتور عزت قرنى مكتبة سعيد رأفت - القاهرة - ١٩٨٢ م .

الكسندر كواريه : مدخل لقراءة أفلاطون - ترجمة عبد المجيد أبو النجا مراجعة د. أمد فؤاد الاهوانى - الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - يناير ١٩٦٦ م .

أميره حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان - مطابع دار الشعب - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٨ م .

أميره حلمى مطر : ثياتيتوس او عن العلم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ م .

أميره حلمى مطر : دراسات في الفلسفة اليونانية - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٠م .

أميره حلمى مطر : فايدروس - أو عن الجمال - محاوره لأفلاطون - دار المعارف - القاهرة .

اولف جيجن : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية - ترجمة عن الالمانيه د. عزت قرنى - دار النهضة العربية ١٩٧٦ م .

برترند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. زكى نجيب محمود الجزء الأول - الفلسفة القديمة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٧ م .

برترند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. زكى نجيب محمود الجزء الخامس - الفلسفة الحديثة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٧م.

برترند رسل : حكمة الغرب - ترجمة د. فؤاد زكريا - سلسلة كتب عالم المعرفة - مجلد رقم ٤٨ - الجزء الأول - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ١٩٨٣ م.

بيتر كاز : تاريخ الفلسفة الأميريكية في مائتى عام - ترجمة حسنى نصار - مراجعة د. مراد وهبه - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧٩ م .

جميل صليبا : المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبنانى - بيروت

- الطبعة الأولى - ١٩٧١ م .

جورج سارتون : تاريخ العلم - ترجمة مجموعة من الأساتذة - الجزء الثالث - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦١ م .

جون ديوى : الديمقراطية والتربية - ترجمة د. نظمى لوقا - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٨ م.

رالف بارتون بيرى : شخصية وأفكار وليم جيمس - ترجمة محمد على العريان - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٦٥ م .

زكى نجيب محمود : حياة الفكر في العالم الجديد - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٨ م.

زكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة السابعة - ١٩٧٠ م .

زكى نجيب محمود : محاورات أفلاطون (أوطيفرون - الدفاع - اقريطون - فيدون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٦ م.

عبد الرحمن بدوى : أفلاطون - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٤٤ م .

عبد الرحمن بدوى : أفلاطون - دار القلم - بيروت - ١٩٧٩ م .

عبد الرحمن بدوى : أرسطو - وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٠ م.

عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد للفلسفة - وكالة المطبوعات - الكويت الطبعة الثانية - ١٩٨٠ م .

عزمى إسلام : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٨٠ م .

محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول - الفلسفة اليونانية (من طاليس لأفلاطون) - الدار القومية للطباعة والنشر - الإسكندرية - الطبعة الثانية - ١٩٦٥ م .

محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثانى (أرسطو) دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - الإسكندرية - ١٩٦٧ م.

محمد فتحى الشنيطى : وليم جيمس - مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧ م .

مجاهد عبد المنعم مجاهد : هيراقليطس (فيلسوف الحب والحرب) - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٨٤ م .

هربرت شنيدر : تاريخ الفلسفة الأميريكية - ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٦٤ م .

وليم جيمس : إرادة الاعتقاد - ترجمة محمود حسب الله - مؤلفات الجمعية المصرية الفلسفية - دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٦م.

وليم جيمس : البرجماتية - ترجمة محمد على العريان - دار النهضة العربية - القاهرة - يونيو ١٩٦٥ م .

وولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٨٤ م .

يحيى حامد هويدى : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصره - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٦٨ م .

يحيى حامد هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة السابقة - القاهرة - ١٩٧٢ م .

يعقوب فام : البراجماتزم - مذهب الذرائع - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٣٦ م.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - مطبعة لجنة التأليف والنشر - القاهرة - الطبعة الرابعة - ١٩٥٨ م.

المراجع الأجنبية

Armstrong (C.A.H) An introduction to ancient philosphy. Me theun. London, 1947 reprinted 1981.

Aristotle . Metaphysica, Translated by W.D. Rass, clarendon press, Oxford 1908.

Aristotle : Metaphysics, Edited and Translated by John Warrington, Everyman's library, London, 1961 last reprinted, 1966.

Aristotle Politica, Translated by Bejamin Jowett, in the works of Aristotle Volx, Clarendon press, London , 1908.

Ayer (A.J) The origins of Pragmatism, Freeman & cooper Co., San Francisco California , 1968

Barker (Earnest) Greek Political Theory, Metheum, London, 1964

Brum Baugh (R.S) The Philosophers of Greece, Crowell, New York, 1964.

Buchler (Jutus) . The philosophy of peirce Sellected Writings, Harcourt Brace and

Company. New York , Kegan Paul, London. 1940

Burnet (John) . Early Greek philosphy , Black London, 1930 , 4th edition.

Bur et (John) : Greek Philosophy, From Thales To Plato, Macmillan and Co. New York , 1962.

Corn ford (F.M) : From religion To Philo ophy, A Study in The Origins of western Speculation, Harper, New York 1957.

Corn ford (F.M) : Plato's Theory of knowledge, K. paul, 1979 5 th edition

Dewey (John) : Essays in Experimental Logic, Dover Publication, New york , 1953.

Dewey (John) How we Think, D.C. Heath Boston, 1910.

Dewey (John) : The Quest for Certainly, Minton Black Co., New York , 1929.

Dewey (John) Reconsbruction in Philosophy, Holt and Company, New York 1920 reprinted Beaconpress, Boston 1948.

Dewey (John) : The Influence of Darwin n Philosophy, P. smith, New York 1951.

Dewey (John) : Intelligence in The modern world John Dewey's Philosophy, edited with an introduction by Joseph Ratner, modern library, New York 1939.

Copleston (Fredrick Charles). A Histotry of Philosphy, Newman Book sgop, West minster, 1946, Vol I .

Feibleman (John) A Introduction To Peirce s- Philosophy Harper & Brothers New York, London, 1946 .

Fitzgeruld (John.J.) Peirces Theory of signs as foundation for pragmatism, Mouton & Co paris, 1966.

Freeman (Kath) The pre - socratic philosph-ers, a companion to Diels Fragmente der vorsokratie by Kathleen Freeman, black-Well, Oxford 1959 .

Freeman (Kath) The Sophists, Translated From The Italian, Basil black well, Oxford, 1959.

Gallie (W.B.) Peirce and ptagmatim, pelican book,

Midd Lesex, 1952 .

Geiger (George.R.) John Dewey in Perspective, Oxford University press, 1958 .

Gomperz (Th.) Greek Thinkers, Vol I, J. Murray, London, 1939 .

Guthric (W.K.C.) Socrates, Cambridge University press, 1971.

Guthric (W.K.C.) : The Sophists, Cambridge University Press, 1971.

James (W.) : Pragmatism, First Published longmans Green Co., London 1913.

James (W.) : Essays in Pragmatism, longmans Green Co., First published N. York 1912.

James (W.) The Meaning of Truth, longmans Green Co., first published, New. York, 1914.

James (W.) The Will To believe, longmans Green Co., London, 1922.

James (W.) The varities of religious experience the modern library, 1936.

James (W.) The philosophy of William James, with an introduction by Horac H. Kalen The

modern library. New York, 1925.

Jeager (W) Aristotle, Fundmentals of the History of his Development, Translated by Richard Robinson Clarendon press, Oxford 1948, Second Edition.

C.S. Peirce : Collected papers, edited by charles, Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University press, Massach usesetts, 1960.

C.S. Peirce : Chance, love and logic, philosophical ess - ays, edited with an introduction by Morris R. Cohen Barres & Noble, New York, 1968.

Plato : Dialogues of Plato, Apology, Crito Pharrclo and Protagoras, with an introduction by the Translation Benjamin Jowett, Colonial press, New York 1953.

Plato : Craţ os, Parmindes, Greater Hippias, Lesser Hippias, Translated by H.N. Fowler, W. heinemann, London 1926.

Plato : Parmindes., Translated with an

introduction by F.M. Cornford, K. Paul, London 1939.

Plato . Laws, Translated by R.G. Burry we Heinemam , London, 1926.

Plato . Republic. Translated by Benjamin Jowett, Clarendon Press, Oxford, 3 th edition, 1927 - 1928.

Plato : Theory of knowledge, The Theaetitus and The Sophist, Translated with running commentary by F.M. Cornford K. paul, London, 1935 Reprinted 1974 5th edition.

Plato : Timaeus, translated with introduction by R.D. Archer, Macmillon, London 1888.

Randall (J.H) Aristotle, Columbia University Press, New York, 1960.

Sidny Hook, : John Dewey. Philosopher of ience and Freedom, Dewey's Symposium, Barres & Noble, New York, 1967.

Stace (W.T) : A Critical History of Greek

Philosophy, Macmillan and Co., New York 1962.

Taylor (A.E.) Plato, Man an his work Methuen, London 1963.

Thilly (F.) : History of Philosophy, Routledge and Keganpaul, London 1919.

Windelband : History of ancient philosophy, charles ocribiner's sons, New York, 1924.

Zeller (E.) : Out lines of the history of Greek Philosophy, Routledge and kegan Paul, London, 1950.

[فهرس الموضوعات]

الفصل الثاني

الفلاسفة ما قبل السوفسطائيين

الفصل الثالث

السوفسطائيون

الفصل الرابع

سقــراط

الفصل الخامس

أفلاطون

الفصل السادس

أرسطـو

